

مدىح للثورة الثقافية

هذا المذهب عن الجواب ، فهم يذهبون يلتمسون « الفعل » من خارج المجتمع الذي يعيشون فيه ، ويريدون ان يفرضوا فعلا مستمدا من تجارب اجنبية ، من غير ان يدرسوا معطيات المجتمع العربي وظروفه وبناءه المختلفة ، ويتدبروا بالتالي امكان تطبيق هذه التجارب الخارجية ومدى صلاحيتها لمجتمعهم .

وقد لا يكون عجيبا ان يقف اصحاب هذا المذهب موقف التعالي الذي يبلغ احيانا حد التحقير والازدراء للشعب الذي يتوجهون اليه ، اذ يهتمونه بالجهل والقصور ، ولا يتورعون عن شتمه بنزعة من التشفي والحقد تتجاوز كل حد في طلب الايجاب . ولعل هذا يجري مطلبهم في الثورة الكاسحة التي لا تبقى ولا تذر . . ولكن يفوتهم دون شك ان يتساءلوا عن عساه يقوم بهذه الثورة المطلوبة ، ويفرب عن بالهم ان شعبا يحتقرون ماضيه ويشتمون تراثه ويرتابون بقدراته سيكون اعجز من ان يقوم بثورة ليس لها جذر في ارضه ولا اصل في اعماقه ، لان هذه الثورة ستكون مفروضة عليه من خارج ، او من فوق ، لا يستجيب لدوافعها ولا يحس نبضها في عروقه . وهكذا تصبح « الثورة » غير ذات موضوع ، تصبح كلمة ميتة لانها ترفض ان تستمد نفسها من العرق الحقيقي الذي يغذيها .

غير اننا اذ نشير الى هذا الماضي وتراثه ، فليس لكي ننزله منزلة التقديس : ان في هذا التراث الذي نعتز به جوانب كثيرة قد بليت واصبح من الضروري تجاوزها . فكما اننا لا نرفض ان نفيد من تراث الامم ومن مذاهبها المتطورة ، ولا سيما المذهب الاشتراكي ، فاننا لا نرفض ان ننتقد ما لم يعد في تراثنا وماضيها يتلاءم وروح التجديد والتحرر والانطلاق لبناء مجتمعنا الجديد . ولكن يبقى اننا نرفض ان نجتث جذورنا ، وان ننطلق من العماء والخواء بحجة الثورة والتجديد .

هل نستطيع ان ندعي او نملك ان نحدث ثورة ثقافية في المجتمع العربي ؟ الواقع ان كل ثورة ، ثقافية كانت ام سياسية ام اجتماعية ام اقتصادية ، انما هي حصيلة عوامل متراكمة على سطح كل امة وفي اعماقها ، تشارك فيها الاجيال المتتابعة ، فلا تكون بالتالي الا نتيجة طبيعية لعناصر مختلفة تسهم في خلق « الضرورة » الموضوعية لانبثاق هذه الثورة .

من هنا كان ايماننا عميقا بأن ثورة ثقافية عربية جديدة لا يمكن ان تكون منفصلة عن جميع الثورات العربية السابقة ، سواء كتب لهذه الثورات ، او لبعضها ، النجاح ام أجهضت ، لان المعول عليه في هذه الثورات انما هي « البذرة » المكنونة في اعماقها والتي ليس امامها مفر من التفتح والاثمار حين تتاح لها الظروف الطبيعية .

ومن هنا ايضا شكنا بل انها منا لكل نزعة تنادي بضرورة قيام الثورة انطلاقا من هدم كل ما في الماضي وتجاوزه بل ومناقضته . . ومن المؤسف ان هذه النزعة بدأت تذر قرنهما بعد هزيمة حزيران ١٩٦٧ ، مدعية ان طريقنا الى النهضة الجديدة يجب ان تكون في خط معاكس للماضي بحجة ان هذا الماضي هو سبب تلك الهزيمة . وتلك الادانة للماضي كله ، من غير تحفظ ولا استثناء ، تتناقض اعماق التناقض مع جدلية التاريخ ومنطق المجتمعات المتطورة ، لان الاخفاق مكتوب لكل ثورة تريد ان تبدأ دائما من جديد ، اي من نقطة الصفر ، هادمة مشاركة جميع الاجيال السابقة ، زارعة التعسف والاعتباط في مقاييس الانطلاق التي تبني عليها المجتمعات .

ان نزعة « الرفض » التي تميّز هذا المذهب الجديد قائمة على « رد فعل » ، وليس على « فعل » . انها رد فعل للهزيمة لا يسع المرء ازاءه الا ان يتساءل عن « الفعل » الحقيقي للتحرر من هذه الهزيمة . فاذا لم يصمت اصحاب

قرأت العدد الماضي ...

عهدت رئاسة تحرير « الآداب » في نقد هذا العدد الممتاز من المجلة الى ثلاثة من المفكرين العرب يتناول كل منهم مختلف موضوعات العدد ، بحيث يتضمن العدد القادم ثلاث مقالات تعبر كل منها عن وجهة نظر مستقلة في مجموع مقالات هذا العدد . وهذه محاولة جديدة في تناول مادة « الآداب » تترك مجالا واسعا لاختلاف وجهات النظر . وستفسح المجلة صدرها أيضا لما يوافيها به القراء من آرائهم حول هذا العدد الممتاز ، حرصا على المزيد من النقاش الحي .

« الآداب »

ان الميزان الذي يجب ان نزن به مختلف مظاهر نشاطنا الثقافي الذي يتجه الى ثورة شاملة ، هو ميزان النقد والموضوعية ، وليس ميزان الرفض والسلب والنزق العصبي واذا جاز لنا في أعقاب حزيران ان نستسلم للفضب ونلحق جروحنا الدامية ، فقد آن لنا ان نصرف الى معالجة الكارثة بروح من المسؤولية والرضانة يعطي اروع صورة عنها مناضلون منا في الجبهات وفي الارض المحتلة يموتون للدفاع عن شرفنا وعن قيمنا وعن حضارتنا التي لا نستطيع ان نبني حضارة جديدة الا انطلاقا من جذورها .

وبعد ، فبهذه الروح من المسؤولية والموضوعية ، حاولنا ان نخطط لهذا العدد الخاص من « الآداب » وحين جعلنا شعاره « نحو ثورة ثقافية عربية » كنا ندرك المصاعب التي تعترض مثل هذا المشروع الذي يتجاوز اضخم الامكانيات ، ولذلك حرصنا على تضمين الشعار ما يشير الى النزعة التي تحتاج الى تأصيل وتجربة عميقة وطويلة قبل ان تتحقق واقعا جليا .

ومع ذلك ، فقد أصيب التخطيط نفسه الذي كلّفنا عددا من المفكرين العرب بمحاولة معالجة موضوعاته ، اصيب بفجوات عديدة من جراء تخلف الكثيرين عن القيام بالتزاماتهم لاسباب وجيهة احيانا ، وغير وجيهة اغلب الاحيان ولعلّ هذه احدى الآفات التي ينبغي معالجتها لدى المثقفين العرب : ان حسّ المسؤولية يحتاج عندهم الى تعميق . . .

غير أننا نرجو ، رغم ذلك كله ، ان نقدّم للقارئ العربي في هذا العدد ما يشير الى الخطوط الكبرى لثورة ثقافية عربية تفتح امامنا الطريق لبناء ركائز متينة لمجتمع متطور .

سهيل ادريس

من هنا ايماننا بمرتكزات أساسية للثورة الثقافية التي نصبو اليها : ايماننا على الصعيد السياسي والقومي بالوحدة العربية وبأنها المصهر الحقيقي لكلّ الثورات التقدمية ، وايماننا على الصعيد الديني والفلسفي بضرورة تجديد المفاهيم وتطويرها والانطلاق من رحابة العقيدة الدينية وسعة باب الاجتهاد ، لا سيما اذا تذكرنا ان الدين في تاريخنا الخاص كان في معظم احواله ، قوة تحرير وتوحيد ولم يكن « افبونا » للتخدير ، وهذا ما يقرّه كثير من المؤرخين ومن المفكرين الماركسيين المعاصرين امثال جارودي ورودنسون ولكن هذا لا يحجب عنا ضرورة مراجعة كثير من الاحكام والقواعد على ضوء العلم والمنطق وروح التطور .

اما على صعيد الابداع الادبي ، فنحن من الذين يؤمنون بان الانتاج الحديث ، منذ عصر النهضة ، قد حقق منجزات هامة في تاريخنا الفكري ، يجدر بنا ان نستعرضها استعراضا تسجيليا ونقديا ، سواء في ميدان الشعر او الرواية او القصة او المسرح او النقد . وهنا ايضا لا مناص لنا من التبصّر في تحليل كثير من النزعات الفنية التي يزعم اصحابها انهم يريدون بها التجديد ، بينما هي مجلوبة من غير ارضنا ، غير منسجمة مع مقتضيات ثورتنا المنشودة .

أجمل هدية

الحرب العالمية الثانية

بجزئيه

تأليف ريمون كارتيه

منشورات

مكتبة انطوان

شارع الامير بشير

بيروت



الوحدة العربية ومعركة تحرير فلسطين

بقلم الدكتور عصمت سيف الدولة

- ١ -

منذ ان اغتصب الصهاينة جزءا من الارض العربية في فلسطين سنة ١٩٤٨ ، رفع في الوطن العربي شعار يقول : « ان الوحدة هي الطريق الى تحرير فلسطين » ، على اساس من القول بان دولة الوحدة هي القادرة - وحدها - على ان توفر المتطلبات المادية والبشرية والاستراتيجية الكافية لتصفية دولة اسرائيل في معركة قصيرة تضع فيها العالم امام الامر الواقع . وكان لابد من ان تتحرر الدول العربية اولا حتى تقيم الوحدة فتحرر فلسطين . وهكذا كانت هزيمة ١٩٤٨ ، التي عرفت باسم « النكبة » محركا اول لقوى التحرر العربي التي استطاعت خلال العشر السنوات التالية ان تجلي الجيوش المحتلة عن كثير من اجزاء الوطن العربي . ومع كل خطوة تحررية كان يبدو كما لو كان موعد الوحدة قريبا ، وان الارض المفتتحة من فلسطين في طريقها الى الحرية . وبلغ التفاؤل ببعض العرب حد دراسة تفاصيل الوحدة التي هي الطريق الى تحرير فلسطين ففيل انها تلك التي تقوم فيما بين الدول العربية المحيطة بالارض المحتلة واسموها « دولة الوحدة الطوق » . وظل ذاك الشعار سائدا الى ان تحققت الوحدة بين مصر وسورية سنة ١٩٥٨ . وانتظرت الجماهير العربية في كل مكان ان توفي دولة الوحدة بمسؤولياتها فتكمل الطوق او تحرر فلسطين . وظال الانتظار الى ان وقع الانفصال سنة ١٩٦١ . وقع سهلا بدون مقاومة . وقبل سريعا بدون انتظار . وثبت من كل هذا ان الامل الذي عقد على وحدة ١٩٥٨ في تحرير فلسطين كان املا غير واقعي ومتسراعا معا ، اذ ان وحدة ١٩٥٨ لم تفشل في تحرير فلسطين فحسب ، بل فشلت حتى في الحفاظ على وجودها . ومنذ سنة ١٩٦١ انتقلت اغلب القوى في الوطن العربي ، وفي العالم ، على محاولة دفن قضية الوحدة وقضية تحرير فلسطين معا تحت ركام من الصراعات الدولية والاقليمية . الى ان جاء حزيران (يونيو) ١٩٦٧ فاذا بالقدر الاكبر من القوة العربية يقاتل متراجعا في صحراء سيناء بينما كان قد تقدم اليها دفاعا عن دمشق .

وكان ماكان .

وكان طبيعيا ان تمصف هزيمة حزيران (يونيو) بكثير مما كان سائدا في الوطن العربي من افكار واتجاهات ، وان تشير الشك في مبررات وجود كثير مما كان موجودا من قوى ونظم ، وان تشيع اضطرابا شديدا في القدرة على رؤية المستقبل الذي كان يبدو - حينئذ - حالك السواد . غير اننا الان ، وبعدما يقارب ثلاث سنوات من الهزيمة نستطيع ان نرى بوضوح ان ليس كل ماكان في حزيران (يونيو) سنة ١٩٦٧ كان سيئا . لقد كان اسوأ ما فيه ان الامة العربية ، ذلك الطرف الاصيل الذي لم يكن ممثلا في المعركة ، قد دفعت من ارضها ، وابنائها ، وكرامتها ، ثمنا فادحا لاختفاء القوى الاقليمية . غير انه في مقابل هذا كشفت الهزيمة العاجلة للدول العربية عن عجزها الذي لا مفر منه عن تحرير فلسطين . وادى هذا الى ان دخلت الجماهير العربية ساحة المعركة في يومي ٩ و ١٠ حزيران (يونيو) سنة ١٩٦٧ لتفرض الصمود اولا ، ثم لتستمر في

القتال بعد هذا في شكل منظمات جماهيرية مسلحة . وهذا كسب لاشك فيه . فاول مرة في التاريخ العربي المعاصر توجد في الارض العربية قوة مقاتلة لاتحمل هوية اية دولة عربية . هذا من ناحية .

ومن ناحية اخرى انهيار الركام الذي حاولت قوى كثيرة ان تدفن تحته قضية تحرير فلسطين . لم يعد احد يذكر الاسباب التي كانت ذرائع القتال في حزيران (يونيو) سنة ١٩٦٧ ، ونسي الناس خليج العقبة وحق المرور فيه ، وتجاوزت المعركة ازالة اثار العدوان ، وفرض على الدول العربية الا تسترد ارضها الى ان تحدد لها موقفا صريحا من تحرير فلسطين . وهكذا برغم كل شيء ، برغم المناورات ، وبرغم التآمر ، وجد جميع الاطراف انفسهم وجها لوجه امام حقيقة المعركة : اما الوجود العربي واما الوجود الاسرائيلي في فلسطين . وهو كسب لاشك فيه . كسب من حيث هو الغاء للمسيرة المفلوطة التي حاولت قوى كثيرة ان تدفع بالجماهير العربية اليها ففزا فوق قضية تحرير فلسطين . وكسب من حيث اننا قد عرفنا ، ولو بعد دفع ثمن فادح للمعرفة ، ان احدا في الوطن العربي لا يستطيع ان يزعم لنفسه الحرية قبل ان تتحرر فلسطين ، او ان يحلم احلام البراء والاشتراكية في جوار الوجود الاسرائيلي في فلسطين .

وعندما فرضت معركة تحرير فلسطين ذاتها على الناس ، عاد الحديث عن علاقة الوحدة بتحرير فلسطين . ورفع في الساحة شعار مختلف يقول : « ان تحرير فلسطين هو الطريق الى الوحدة العربية وليست الوحدة العربية هي الطريق الى تحرير فلسطين » . وزاد اصحابه فاسموه « استراتيجية » .

وهو قول غير واقعي ، ومتسرع معا .

اما انه غير واقعي فلان القوى المعادية هي التي بدأت معركة احتلال جزء من الارض العربية في فلسطين سنة ١٩٤٨ وفي غيبة دولة الوحدة . وهي التي بدأت معركة تأمين الوجود الاسرائيلي سنة ١٩٥٦ وفي غيبة دولة الوحدة . ثم انها هي التي بدأت معركة فرض الاعتراف بدولته اسرائيل سنة ١٩٦٧ وفي غيبة دولة الوحدة ايضا . فحتى لو كانت هزيمة الدول العربية في حزيران (يونيو) سنة ١٩٦٧ ، ورفض الجماهير العربية للهزيمة واستمرارها في القتال ، قد حول المعركة مما اراد بها الصهاينة الى معركة لتحرير فلسطين ، فان هذا لا يغير شيئا من حقيقة ان العدو هو الذي اختار وحدد تاريخ المعركة ، وفرضها في الوقت الذي اختاره وحدده . وعلى هذا يمكن القول بان القوى المعادية قد استعجلت معاركها سنة ١٩٤٨ ، وسنة ١٩٥٦ ، وسنة ١٩٦٧ ، لتثبيت الوجود الاسرائيلي « داخل حدود آمنة ومعترف بها » في غيبة دولة الوحدة لان تلك القوى تعرف ان الوحدة العربية هي الطريق الموثوق الى تصفية الوجود الاسرائيلي وتحرير فلسطين ، وان غيبة دولة الوحدة تقدم لها اكثر الظروف ملائمة لتحقيق غاياتها العدوانية .

ان هذا يبدو لنا اكثر اتقا ، واتساقا ، مع الواقع الذي نعرفه ، من

الزعم الذي يوحى بان القوى العربية ، او اية قوة عربية ، هي التسي اختارت ان تبدأ وتخوض المعركة القائمة من اجل تحرير فلسطين وفي غيبة دولة الوحدة تنفيذا « لاستراتيجية » أعدت من قبل على اساس ان « تحرير فلسطين هو الطريق الى الوحدة العربية وليست الوحدة العربية هي الطريق الى تحرير فلسطين » .

وهو قول متسرع ، لان اصحابه لم يصبروا على انفسهم ، ولا على الظروف حتى يتبينوا : اولا - ما اذا كان النضال القائم في سبيل تحرير فلسطين سيحقق غايته في غيبة دولة الوحدة ام ان تطورات المعركة،المسلم بانها طويلة ، ومعقدة ، وصعبة ، ستضعهم - ربما اقرب بكثير ممسا يتصور الكثيرون - امام خيار حيوي : فاما اقامة دولة الوحدة التي توفر لهم العمق الاستراتيجي اللازم لمواصلة القتال واما هزيمة اخرى . وحتى يتبينوا - ثانيا - ما اذا كان بعض المناضلين في سبيل تحرير فلسطين سيكفون عن القتال ليقبوا على الارض المتحررة دولتهم الفلسطينية المسماة « ديموقراطية » ام انهم سيواصلون القتال الى ان تقوم دولة الوحدة الاشتراكية الديموقراطية .

ذلك لانه اذا كانت المعركة تدور الان في ظل تأييد ودعم « حلف الخرطوم » الذي انعقد بين الدول العربية في آب (اغسطس) سنة ١٩٦٧ من اجل « ازالة اثار العدوان » فان هذا الحلف موقوت - على احسن الفروض - بفايته ، وعندما تنتهي مرحلة « ازالة اثار العدوان » ، على اي وجه تكون نهايتها ، يكون الحلف قد استنفد اغراضه فينقض . حينئذ تبدأ « فعلا » معركة تحرير فلسطين . ولم يقل لنا احد - بعد - كيف تستمر المعركة وقد كفت الدول العربية ، رغبة او كراهة ، عن دعم المعركة ، وغلقت حدودها،وصفت او حاولت تصفية قواعد المناضلين؟. نقول كيف تستمر الا اذا سقطت الاقليمية العربية المتراجعة واقامت على انقاضها دولة عربية توفر للقتال اسباب الاستمرار حتى النصر . انها عندئذ دولة الوحدة النواة او نواة دولة الوحدة .

ومن ناحية اخرى ، لم يقل لنا احد - بعد - كيف يكون تحرير فلسطين طريقا الى الوحدة العربية خاصة اذا كان ذلك الشعار المسمى « استراتيجية » متضمنا كهدف اقامة دولة فلسطين المسماة « ديموقراطية » . كيف تكون تلك الدولة الاقليمية طريقا الى الوحدة العربية ؟ . ما هي المعطيات الجديدة المتوافرة ، او التي يمكن ان تتوافر لدولة فلسطين ، ولم تكن متوافرة لدول عربية كثيرة تحررت ولم تتوحد . ان كل ما نعرفه من المميزات الخاصة بدولة فلسطين المسماة « ديموقراطية » - هو ان نسبة اليهود غير العرب فيها ستكون اكبر منها في اية دولة عربية اخرى . فهل يصلح هذا سببا جديدا لتكون طريقا الى الوحدة ؟ .

ان هذه اسئلة لا تكفي النوايا - ولو كانت حسنة - للإجابة عليها . اين الحقيقة اذن ؟ هل ثمة علاقة بين الوحدة العربية وتحرير فلسطين ؟ وان وجدت فما هو مضمونها ، واين تقع ، وكيف تتجسد في هذه المرحلة التاريخية التي يمر بها النضال العربي ؟ في الاجابة على هذه الاسئلة نجتهد بقدر مايطيق هذا الحديث المحدود .

- ٢ -

عندما يكون الحوار دائرا بلغة واحدة ثم لاينتهي الى اتفاق فلا بد من ان يكون ثمة خلاف في مضامين الكلمات التي يستعملها المتحاورون . وتكون الخطوة الاولى ان نعرف ما يعنيه كل طرف بالكلمات التي يقولها . والحوار حول علاقة الوحدة بتحرير فلسطين يدور بين الذين لاينكرون الوحدة ولا ينكرون تحرير فلسطين ، فلا بد اذن من ان يكون ثمة خلاف بين مايعنيه كل منهم « بالوحدة العربية » او « بتحرير فلسطين » . ونحن نعتقد ان مرجع الفموض وعدم التحديد في هذه العلاقة الى الذين يتحدثون عن الوحدة العربية او انهم هم المسؤولون عن القسور الاكبر منه . ولولا هذا لما رأينا ان كل الناس - فيما يقولون - راغبون

في الوحدة العربية ومن دعائها ، ومع ذلك ما تزال الوحدة ابعد الاهداف العربية عن التحقيق . بل ان اغلب الناس لايعرفون كيف نتحقق وما هي الطريق اليها ، ولو عرفوا موقع تحرير فلسطين من هذا الطريق .

واية هذا ان كثيرين اولئك الذين يتحدثون او يكتبون عن الامة العربية ، وعن القومية العربية ، وعن الوحدة . الخ ، حديثا يسود كالمناجاة الذاتية ، ويعز معه الحوار ، لاننا لانستطيع ان نعرف ممسا يقولون كيف عرفوا ما يتحدثون فيه الا ان يكون عن طريق شعورهم بالانتماء القومي ، اي حالتهم النفسية . والشعور بالانتماء القومي دلالة صحيحة على وجود امة ينتمي اليها المتحدث ، ولكنه لا يصلح منطلقا الى تحديد اهداف المستقبل . ونحن نعرف هذا - مثلا - من قول مطروح ومتردد في الادب القومي العربي ، في كل الادب القومي العربي تقريبا ، كما لو كان بدويا . ذلك هو القول باننا مادنا امة عربية واحدة « فيجب ان تكون لنا دولة سياسية واحدة » . او اننا ما مدنا امة عربية واحدة « فيجب » ان نساهم جميعا في تحرير فلسطين . والشعور بالانتماء القومي يبرر اننا امة عربية واحدة ، اما لماذا « يجب » ما بعد هذا فلا جواب . او ان ثمة اجابات غير وافية . او اجابات صحيحة وان كانت هي ذاتها غير مبررة قوميا . مثل تلك الاجابة التي تقول « يجب » ان تقوم الوحدة لانها الطريق الى تحرير فلسطين ، لان دولة الوحدة - وحدها - هي القادرة على توفير المتطلبات اللازمة لتحقيق نصر عسكري ضد الصهيونية . وهو قول صحيح . ولكن المسألة هي كيف عرفنا انه صحيح . ان كنا عرفناه عن طريق ممارسة القتال الفاشل عشرين عاما ضد اسرائيل ، فان هذا يبرر قيام الوحدة ، في الحدود والى المدى ، وبقدر ما توفر لنا اسباب التفوق العسكري اللازم لهزيمة اسرائيل ، لا اكثر . ثم تنفض الوحدة بعد ان تكون قد ادت مهمتها . وفي هذه الحالة تكون الوحدة غير لازمة بالنسبة الى الدول التي لاتحيط باسرائيل ، بل وتكون الوحدة العسكرية بين الدول التي تحيط بها بديلا صائحا من الوحدة السياسية لانها توفر المتطلبات اللازمة للتفوق العسكري او يمكن ان توفرها . بل نزيد فنقول ان حتى الوحدة العسكرية لاتكون لازمة ، لو احسنت بعض الدول العربية استخدام امكانياتها المتاحة مادياوبشريا . اذ لو احسنت لكانت قادرة على هزيمة اسرائيل . وفي كل الاحوال ستكون علاقة الوحدة بتحرير فلسطين موضوعا من « صلاحية » العسكريين ، قادة المعركة ، الذين يقررون مضمون تلك العلاقة ، واين تقع ، وكيف تتجسد طبقا لتطورات استراتيجية او تكتيك القتال ضد اسرائيل .

اما اذا كنا قد عرفنا ان « الوحدة العربية » لازمة لتحرير فلسطين عن طريق البحث العلمي في تلك الظاهرة الاجتماعية التي تسمى « امة » واكتشاف العلاقة الموضوعية بين الوجود القومي والوحدة القومية ، فان الوحدة تكون لازمة لزوما موضوعيا ، فنلتزمها غاية في معركة تحرير فلسطين ، وفي غير معركة تحرير فلسطين ، ولا نفى منها احدا مهمسا يكن بعيدا عن ساحة معركة فلسطين ، ولا نتراجع عنها حتى بعد ان تتحرر فلسطين .

هنا يكون موقفنا من الوحدة وتحرير فلسطين موقفا عقائديا ، وليس موقفا انتهازيا .

- ٣ -

والوقوف القومي العقائدي يقوم - باختصار - على خمسة اساس متكاملة :

اولا : ان الامة جماعة بشرية تكونت تاريخيا من جماعات وشعوب كانت مختلفة لغة وتراثا ومصالح ومتصارعة ، ومتفاعلة خلال ذاك الصراع، انتهت بعد مرحلة تاريخية طويلة من المعاناة الى ان تلتحم لتكون شعبا واحدا ذا لغة مشتركة وتراث مشترك ومصالح مشتركة . وهذا لاختلاف عليه . انما الخلاف حول الارض الخاصة والاشتركة كمنصر من عناصر التكوين القومي . ونحن نرى ان الاختصاص برقعة مشتركة من الارض

- التتمة على الصفحة ١٤٥ -

ثقافتنا المعاصرة

بين الأصالة والتقليد بقلم الدكتور منصف

فكرنا المعاصر في فترة زمنية معينة بل القيام بوصف مباشر لثقافتنا كما نعيشها اليوم . لذلك لم نشر الى تاريخنا الفكري في المائة عام الاخيرة بل اتبعنا النهج الوصفي المباشر وهو تحليل ما نعيشه اليوم . الغرض من هذه الدراسة ان هو تحليل الفكرة (Eidos) لا تاريخها (Télos) على مايقول الفيشومينولوجيون او دراسة الظاهرة في المية الزمانية Syneronisme دون تتبع عناصرها التاريخية « Dicronisme » على مايقول اللغويون المحدثون والبنائيون .

كذلك لم نشأ ذكر أسماء . فمفكرنا المعاصرون قوم أجلاء بذلوا جهدهم بقدر استطاعتهم ولن يكون موقف الشبان منهم موقف اللوم او النعي بل موقف المطور لافكارهم طبقا لتغيرات الظروف . اذا كانوا ينتسبون الى البرجوازية الوطنية اكثر منهم انتسابا للطبقة العاملة . فالشبان اكثر انتسابا الى الطبقة العاملة منهم الى البرجوازية الوطنية، واذا كانوا قد عاشوا في فترة ازدهرت فيها الحياة الادبية والفكرية وكان الاطلاع فيها على الاصول الغربية اكثر سهولة فان الشبان اليوم يعيشون في عصر اقل ازدهارا وقل اطلاعا على الاصول ، وان كانوا قد عاشوا في فترة كانت فيها مصر مستقلة اسما ومحتلة واقعا ، فان الشبان اليوم يعيشون في فترة الارض فيها محتلة اسما وواقعا ، وهذا مايجعل الشبان اكثر وعيا واشد حسا .

الفرض ان من هذه الدراسة دراسة الفكر وتحليل موقفنا من الافكار وهي في الوقت نفسه دراسة للسلوك وتحليل لواقعنا المعاصر ، فالفكر يبدو في المواقف ، والمواقف نفسها تقوم على اساس فكري .

اولا - ثلاثة مواقف بالنسبة للتراث الغربي :

اذا حللنا ثقافتنا المعاصرة وجدنا اننا نأخذ من التراث الغربي مواقف ثلاثة : موقف الانبهار التام من كل ما يأتي من الغرب ، او موقف المعارضة التامة ، او موقف المحايدة الذي يقوم على الترويج للثقافة الغربية بدعوى التعريف بها دون اخذ أي موقف منها .

فالمبتهرون بالغرب يرون في كل فلسفاته خلقا جديدا وفي كل تيار فني لديه ابداعا أصيلا ، ويرون فيه مصدر كل الهام جديد ومنبع كل وحي عصري ، وينتظرون بفارغ الصبر ورود احداث المذاهب الفكرية وآخر الاتجاهات الفنية كما ينتظر البعض آخر صيحات الموضة وآخر المنتجات المستوردة ، ويكون السابق للعرض هو الفكر الحق ، والمثقف المعصري ، المطلع على آخر صيحات الفكر ، وعلى أحدث ماصدرته دور النشر ، مع ان الثقافة الغربية وليدة بيئتها الخاصة ، وتنتج ظروفها . يصور كل مذهب واقعه او يكون رد فعل عليه وليس نتاجا شاملا يعم كل زمان ومكان ، فالانجاء العقلي في العصر الحديث رد فعل على المعطيات السابقة التي كان يدعو العصر الوسيط الى التسليم بها دون بحث او نقاش ، والاتجاه التجريبي كان رد فعل على التطرف الذي انتهى اليه الاتجاه العقلي ، والاتجاهات الشعورية المعاصرة كانت ياسا من هذا التعارض التقليدي بين العقليين والتجريبيين والفناء عن طريق

من الواضح اننا نعيش اليوم تراثنا من جديد ، لا من حيث اننا نحاول نشره او تجديده ، وهو ما نعانيه باسم مشكلة « التراث والتجديد » او « القديم والجديد » بل من حيث اننا في لقاء مع حضارة معاصرة ، هي الحضارة الغربية ، كما كنا من قبل في لقاء مع حضارة مغايرة ، هي الحضارة اليونانية . نعيش تراثنا الماضي ، بمعنى اننا نعيش احدي مشكلاته الاولى الناشئة عن الالتقاء بين حضارتين: الاولى ناشئة ، وهي الحضارة الاسلامية ، والثانية غازية ، وهي الحضارة اليونانية . وقد تم هذا الالتقاء الاول بعد عصر الترجمة في القرن الثاني الهجري ، وتم هذا اللقاء الثاني ايضا بعد عصر الترجمة في القرن ابتداء من القرن الثامن عشر بعد الحملة الفرنسية على مصر حتى الان، أي على مدى قرن ونصف من الزمان ، أي اننا امام ظاهرة واحدة تتكرر مرتين . لذلك يمكننا الحديث عن الفترة الاولى ولا نرى فيها الا مشاكل العصر ، ويمكننا الحديث عن مشاكل العصر ونراها من مخلفات تراثنا القديم .

لقد تم اللقاء الاول بين الحضارة الاسلامية الناشئة والحضارة اليونانية وحدثت ظاهرة « التشكل الكاذب » « La Pseudomrrhologie » التي تحدث عنها فلاسفة الحضارة مثل شبنجلر وهي - في رأينا - ظاهرة لغوية محضة تترك فيها الحضارة الناشئة لفتها الاصيلة التي أصبحت قديمة لانستطيع التعبير عن الافق الجديدة التي وجدت نفسها فيها ، وتتبنى لغة الحضارة الفازية الاكثر قدرة على التعبير عن المضمون الاول الذي لم تستطع اللغة القديمة التعبير عنه ، فأصبح الله هو العلة الاولى ، او واجب الوجود على ماهو معروف من صفات الله في الحضارة الاسلامية ومن الفاظ اللغة اليونانية .

ولكن في اللقاء الثاني مع الحضارة الغربية لم يحدث هذا التشكل الكاذب بعد ، فما زالت لفتنا القديمة تعبر عن مضمونها الاول دون ان تستكشف عوالم جديدة يمكن من خلالها اسقاط الفاظنا القديمة والتعبير عن مضمونها في لغة اكثر قدرة على التعبير عنه . فما زلنا نستعمل الفاظ الحلال والحرام ، والدنيا والاخرة ، والجنة والنار ، والملاك والشیطان ، مع ان مفكرنا القدماء قد اسقطوها واستعملوا بدلها الفاظا اكثر عقلانية وعمومية مثل السعادة والشقاء ، وبالتالي لم نستطع ان نستكشف العوالم المعاصرة ، مثل الشعور ، والذات ، والفعل ، والحركة باستثناء محمد اقبال . مازلنا نواجه الحضارة المعاصرة بمقولاتنا القديمة ، ولا ضير ان يكون الانسان وضعيا منطقيا ومؤمنا بالحسين وآل البيت ، ولا ضير ان يكون عالما طبيعيا ومؤمنا بكرامات الاولياء .

نحن نرؤح تحت عبء التراث القديم وفي مواجهة التراث الغربي المعاصر ، فينا من كل تراث جزء دون ان نتحقق وحدة الشخصية بين القديم والجديد . نحن لانعيش ثقافة واحدة بل ثقافتين كما يظهر ذلك في ازدواجية التعليم ، وازدواجية الثقافة ، وازدواجية السلوك ، وازدواجية الشخصية بالرغم من مرور اكثر من قرن ونصف على التفاتنا بالثقافة الغربية .

وليس الغرض من هذه الدراسة تتبع اثر الثقافة الغربية في

كشف عالم ثالث وهو عالم الشعور او عالم الحياة (١) وقد هاجم الافغاني من قبل هؤلاء المقلدين كما ظهروا في العالم الاسلامي خاصة في تركيا .

وقد يكون الرفض السطحي للتراث الغربي اقرب الى القبول المقنع عند البعض الذين رفضوا الثقافة الغربية لانها صادرة عن الغرب الاستعماري ، يرفضونها لرفضهم اياه ويعادونها لمعادتهم الاستعماري، والحقيقة ان ثقافة الغرب وانماطه الفكرية والعملية تتسرب اليهم كما نرى في سلوك البرجوازية الوطنية التي تعادي الغرب من حيث هو قوة استعمارية وتقلده في سلوكه ومثله واسلوب معيشته . لقد كان باشاوات مصر وطنيين يهاجمون الغرب ولكنهم كانوا يبنون قصورهم باسلوب عصر النهضة الايطالي ويؤثثونها باسلوب لويس الخامس عشر ولويس السادس عشر ، فالرفض الحماسي للاستعمار العسكري قائم على قبول ضمني لانماط الغرب ومثله : معارضة سطحية وقبول مقنع .

اما موقف المعارضة النامة فانه ناشيء من استحسان التراث ومن الاعتقاد بان القديم قد حوى كل الجديد الممكن وانه بالبحث في الماضي يمكن العثور على أسس للحاضر ولما تنطلع اليه في المستقبل . ان كل التيارات الفكرية المعاصرة ان هي الا نبذات من هذا الخضم الهائل الذي ورثناه في تراثنا القديم . كل فكر غربي يأخذ جانباً من هذا التراث القديم ويعقله ويعرضه كمذهب خاص به ثم نقوم نحن بعد ذلك باستيراده وهو في الحقيقة موجود لدينا من قبل أي اننا نطبق على الفكر مانطبقه على المواد الاولية التي تزخر بها تربتنا والتي يأخذها الغرب ثم يعيدها اليها صناعة . فالانحياز العقلي موجود في التراث القديم ، والانحياز التجريبي موجود في التراث القديم ، بل ان آخر مكتشفات العلم الطبيعي موجودة في القرآن الكريم ، أي اننا نقضي على جدية الحاضر ونلجأ الى اصالة الماضي ونرى فيه خلاصا لكل مايعرض لنا ، ويسير اقبال الى حد ما في مثل هذا الاتجاه .

وتقوم المعارضة في بعض الاحيان على اعتبار الثقافة الغربية صادرة من الكفار والمشركين الذين لا يؤمنون بالله او الذين يؤمنون بالتثليث ، وبالتالي فلا يصح اخذهم اولياء من دون الله او على اعتبارهم اباحيين يتحدثون عن الجنس ويمارسونه علنا ، والحقيقة ان هذا الحكم يقوم على حرمان ذهني وعلى كبت ديني او على حسد منا لهم على حياتهم وتمتعهم بالدنيا وتنمنا ان تكون مثلهم ولكننا غيّر قادرين (٢) .

ثم هناك موقف المتحايدين وهو اقرب الى الارتباك منه الى الحياد، مهمتهم عرض الفكر كمهنة اكثر من التعامل معه ، وهو هذا الموقف الذي بدأ منذ عصر الترجمة الذي بدأ منذ اكثر من قرن ونصف وما زال مستمرا حتى الان ، وهو موقف المعارض المروج . مازلتا نتمتع على المذاهب الفلسفية والانجاهات الفنية دون ان نأخذ منها موقفا الا فيما ندر . فمعظم المقالات في مجلاتنا الثقافية تهدف الى التعريف بالفكر الغربي اكثر مما تهدف الى تمحيصه او الى نقده ، وتتسم بالقبول اكثر مما تتسم بالرفض ، وكان الرفض السياسي للحضارة الغربية ينقلب الى قبول حضاري لها . لا يمدو مجرد نشاطنا الفكري مجرد التأليف في كبرى الشخصيات او امات المذاهب دون ان نذهب الى السى الاشياء مباشرة ودون ان نحلل الوقائع نفسها التي خرجت منها هذه المذاهب التي نعرضها او ان نحلل وقائع اخرى والخروج بمدلولاتها في نسق

(١) انظر مقالنا في « الفكر المعاصر » : « الظاهريات وازمة العلوم الاوروبية » يناير ١٩٧٠ .

(٢) في زيارة سارتر لمصر في اواخر عام ١٩٦٦ نظمت جمعية الشبان المسلمين ندوة لهاجمة سارتر باسم الله والدين والاخلاق ، وكانت معظم أسئلة المستمعين حول صلة سارتر برفيقة حياته وعن علاقته معها . شال جاري : كيف يحق لهذا الكافر الفاسق ان يعيش في علاقة حرة مع امرأة دون عقد شرعي ؟ ثم همس في اذني سرا : ليتني كنت مثله ! فالسؤال يقوم على تملق الحس الديني عند الجمهور وعلى التستر الاجتماعي بالاخلاق والهمس يدل على الحرمان الجنسي الدفين .

فكري عام . وسيوضح ذلك في رسائلنا الجامعية التي لا تتعدى في معظمها دراسة مفكر او اديب وتحليل اعماله وعرض نظرياته بعهد الحديث عن بيئته ومؤثراته . المثقف لدينا هو العالم بالفكر الغربي ، والذي يستطيع ان يسرد كثيرا من اسماء المفكرين والعلماء والادباء والفنانين ، وهو الذي يستعمل المصطلحات الغربية الاصلية او يعربها فتتشأ لفة جديدة « فرانكو آراب » . كما نجد كثيرا في أبحاث الطلبة بعض المصطلحات الافرنجية فاذا ذكر الاسلام مثلا كتب بجواره (Islam) كما ان البعض يكتب أبحاثه من اليسار الى اليمين ! وكثيرا ما نجد شابا لم يتجاوز الخامسة والعشرين يحرد مقالا في الأدب ويذكر فيه اسماء مئات من الادباء من ايسخيلوس حتى سارتر وكأنه يقرأ في كل اسبوع الاعمال الكاملة لكل اديب ذكره . لقد تحول كثير من مفكرينا الى مجرد معرفين بالمذاهب ومصورين لها ، واصبحت الثقافة مجرد كم .

فالمثقف هو اول الطلوعين على احداث المذاهب الفكرية والتيارات الفنية واول المعارضين لها على صفحات المجلات الثقافية او بالتأليف والنشر . واصبح الفكر مرادفا للقراءة ثم الكتابة . يقرأ الكتاب بالعين ويخرج عدة كتب باليد ، ومن ثم لا يمل الذهن او يفكر بل ينقل ويعرض، ولرب قراءة عشرات الكتب لا ينتج عنها فكرة واحدة . لقد كتب برجسون « المادة والذاكرة » في مائتين وخمسين صفحة بعد ان قرأ اكثر من الف مقال ومقال . فبالترجيع تكون الكتابة اسرع من القراءة حتى كثر النشر وقل التفكير ، حتى انه يمكن ان نعد كثرة النشر ظاهرة مرضية اكثر منها صحية ، فنحن نعرف بعضا البعض بالا افكار التي نكرسها فوق الواقع ، والواقع نفسه يحتاج الى من يفوس فيه بالتحليل . لقد اصبح الفكر هو التريديد اي التعامل مع المذاهب لا مع الواقع نفسه . لقد كان من السهل على المروجين للفكر الغربي ان يؤلفوا مئات من الكتب، كل منها يقوم على مصدر اوروبي ، فاذا تحدث المروج عن الحرية كان ترويجا للمذاهب الاوروبية وليس تأصيلا للمعتزلة ، واذا تحدث عن التعقل كان ترويجا للفلسفة العقلية الاوربية وليس تأصيلا لتراثنا العقلي في علم الكلام او في الفلسفة او في اصول الفقه ، واستعمال العقل في دراسة الادب الجاهلي تطبيق لمنهج الشك الديكارتي وليس تطبيقا لمنهج البحث عند الاصوليين او عند علماء الحديث ، وكثيرا ما يحدث ترويج المذاهب دون تعميق لهذه المذاهب نفسها الا مؤخرا عندما يود الباحثون العودة الى التراث القديم حينما تتقدم بهم السن ويحنون الى القديم ويرجون لقاء الله ، فالمرجوعون للوضعية المنطقية والتحليل العلمي للمفاهيم قد لا يكون لديهم وعي كاف لمثل هذا الموقف في تحليل الاصوليين للمفاهيم ، لان التراث القديم في رأيهم لم يتعد مسائل التوفيق بين الفلسفة والدين ، ولم يذهب نحو التحليلات العقلية الخالصة ، او انه لا يتجاوز بعض التحليلات الادبية والتطبيقات الفقهية . وهناك المروجون للمثالية الخلقية التقليدية بين ما هو كائن وما ينبغي ان يكون ، بين الذين يجعلون الاخلاق علما وصفا لسلوك الناس وعاداتهم وبين الذين يجعلونها علما معياريا يقنن سلوك الناس ، هذه الثنائية التي ورثت الانجاهات الدينية القديمة التي كانت تقوم ايضا على الثنائية اللاهوتية بين الحلال والحرام ، الخير والشر ، الثواب والعقاب ، الجنة والنار ، الملاك والشیطان ، النفس والبدن ، الفضيلة والرذيلة .. الخ . وهناك المروجون للانجاهات الاشراقية في الفلسفة الحديثة ، مازالوا يؤمنون باصلاح الفرد قبل اصلاح الجماعة ، وباولوية الباطن على الظاهر ، وبان الانسان روح لا بدن وبان المثالية الاوروبية هي الحقيقة نفسها . ولا ينطبق ما نقوله على العلوم الطبيعية لان العلم لا يخص حضارة دون اخرى ولا تقتصر الاكتشافات العلمية على قطر دون قطر . واذا كانت ابحاثنا اقل بكثير من ابحاث الغرب فذلك لصعف امكانيات البحث من ناحية ولانشغال الباحثين في مطالب الحياة اليومية من ناحية اخرى .

وفي تاريخنا الحديث لم نبعث من الحضارة الغربية الا مااتفق مع تكويننا النفسي والذهني وما اتفق مع اوضاعنا القائمة ونزعتنا للتحرر - التتمة على الصفحة ١٥٠ -



الموقف من التراث

في الدين والفلسفة

بقلم حسين مروة

- ١ -

التراث الثقافي ، اذ ينقطع هكذا عن جذوره فهي « ارضه » التاريخية ذاتها ، يصبح انقطاعه عن ثقافتنا الحاضرة وعن التفاعل معها امرا مفروغا منه بالبدهة .

ب - والتصور الآخر للتراث يقوم على المفهوم المادي التاريخي للعلاقة بين الوعي الاجتماعي والوجود الاجتماعي . وبناء على هذا المفهوم يرى في التراث الثقافي انه بنية متكامل من اشكال متنوعة لهذا الوعي تتجلى في النظرات الجمالية والفلسفية والدينية والحقوقية والسياسية وغيرها لمجتمع معين ، تجليا يطابق - بهذا القدر وذاك وبهذا الوجه وذاك - ظروف العيش الميئة لذلك المجتمع ، والعلاقات الاجتماعية الملائمة لتلك الظروف والمتناقضة معها . وبهذه المطابقة الموضوعية يستمد التراث حركة تطوره وصيرورته من منبعه الاساسي وتحركه الاساسي ، اي من نشاط البشر الواقعيين الذين يصنعون تلك الظروف ويحركون هذه العلاقات او يتحركون في اطارها حركة صيرورة دائمة لا تنقطع ، وانما هي تمضي في « رحلتها » من الماضي الى الحاضر فالى المستقبل عبر طريق قد تعرضه ترجحات او انقطاعات ظاهرية مؤقتة ، وقد تتخلله انعطافات حاسمة او قفزات .

وهنا لا بد ان نشير الى ضرورة التفريق بين هذه النظرة المادية التاريخية في علاقة ماضي الثقافة الوطنية (التراث) بحاضرها وبين النظرة المادية المبذلة التي تقوم على نفي العلاقة بين الوعي الماضي والوعي الحاضر . وهي بذلك ترى ان الوعي الحاضر هو انعكاس للوجود الحاضر وحسب ، وهو انعكاس مرآوي (نسبة الى المراة) محض . والمادية المبذلة تبني على نظرتها هذه رايها فهي التراث خلاصته ان لا حاجة اليه في الحاضر ، ولا قيمة له .. وانما الذي ينبغي ان يعنينا في حاضرننا ، مثلا ، معرفة اسرار التكنيك الغربي وانقائه ، دون حاجة بنا الى معرفة آراء السابقين ومعارفهم وفلسفاتهم .. وهذا يختلف اختلافا اساسيا عن نظرة المادية التاريخية للتراث . فهي ، اذ ترى العلاقة الجدلية الحية بين الوجود الاجتماعي في الماضي والوجود الاجتماعي في الحاضر ، ترى العلاقة الجدلية الحية نفسها بين نتاج الوعي الاجتماعي في الماضي (التراث) وبين نتاج هذا الوعي في الحاضر (الثقافة الوطنية المعاصرة) . وبعبارة اكثر تحديدا : تنطلق المادية التاريخية ، في نظرتها للتراث ودراسته وتلمس قيمه ، من نظرتها للعلاقة الجدلية تلك القائمة ، موضوعيا ، بين افكار الناس وتصوراتهم ومعارفهم وصلاتهم الفكرية ونتاج تفكيرهم في الادب والفن والدين والفلسفة والعلم والسياسة وغيرها ، وبين نشاطهم الواقعي في انتاج الخيرات المادية وعلاقاتهم الاجتماعية التي يحددها هذا النشاط .

يبدو لي ان معالجة الموقف من تراثنا الديني والفلسفي ، معالجة جادة ، تقتضي التمهيد لها بوضع بعض الاسس الضرورية للبحث هنا . وقد يكون في مقدمة هذه الاسس ان نحدد جوهر الموضوع الذي نعالج . وهذا التحديد يستدعي - في رأبي - ان ننظر ، قبل كل شيء ، في قضية الموقف من التراث الثقافي - الكل - بذاته وبمعناه الاشمل . فهذا هو الاصل هنا في اعتقادي ، وهو الذي يمكن ان يصل بنا الى جوهر الموضوع . ولكن ، قبل هذا وذاك ، ينبغي ان يكون لدينا تصور واضح عن مفهوم التراث الثقافي ، ثم عن طبيعة العلاقة بين الواقع المعاصر والثقافة المعاصرة وبين هذا التراث من حيث هو احدى مظاهر النشاط الخاص لوعي الانسان في واقع ماض من تاريخه . هناك تصوران متميزان - ان لم نقل : متضادان - لمفهوم التراث الثقافي :

١ - تصور يراه تراكما كيميا لاشكال من الوعي تتجلى في تصورات وافكار وتاملات ومفاهيم منبعها الاساسي ومحركها الاساسي هو الذات بوصف كونها هي الخالقة للموضوع وللقيم . فان مؤدى هذا التصور ان يكون التراث مجموعة من المظاهر ليس بينها ، بعضها مع بعض ، من وحدة بنوية . فهي منفصلة بقدر ما بين اللوات المتعددة التي انتجت من انفصام ، لفقدانها الارض المشتركة اذ ليس بينها وبين واقعها الاجتماعي والتاريخي من صلة ، عند اصحاب هذا التصور الذاتي ، سوى التقائها معه في الزمن التاريخي . واذا قيل لنا : ان الذاتيين لا ينكرون تآثر الانسان بالواقع الذي يعيش فيه ، وانهم - لذلك - لا ينكرون العلاقة التاريخية بين الفكر والواقع - قلنا : هذا صحيح . ولكن ، اي واقع يعنون هنا ؟ انما هم يحصرون في الواقع الذاتي ، واقع الكائن - الشخص ، اي ان هذه العلاقة وهذا التآثر اللذين يعترفون بهما ينحصران في العلاقة بين ذات الفكر وذات الفكر الاخر ، وفي تآثر هذه الذات بتلك . وهذا يعني - آخر الامر - نفي العلاقة مع الواقع والتآثر به عمليا ، لانه يعني نفي العلاقة بين الوعي الاجتماعي والوجود الاجتماعي ، ولا يثبت سوى العلاقة بين الوعي الذاتي والوجود الذاتي . وذلك يؤدي الى نفي التطور الموضوعي .

ولعله من الواضح ان هذا التصور الذاتي عن نتاج الفكر يحرم التراث الثقافي حيوية الحركة ، حركة التطور والصيرورة حين يحرمه الصلة بواقعه الاجتماعي والتاريخي الذي هو الشرط المحدد لحركة تطوره وصيرورته . والنتيجة المنطقية الحتمية لهذا الحرمان هي ان

ولكن هذا كله لا يعني ان المادية التاريخية تنظر الى هذه العلاقة نظرة تبسيطة ميكانيكية ، بل هي تراها علاقة مركبة معقدة يتدخل فيها العنصر الذاتي تدخلا نشيطا ، وان لم يكن هو العنصر الحاسم . ومن هنا تترافق النظرة المادية التاريخية بالاستقلال النسبي الذي تتمتع به الاعمال الفنية والاعمال الفكرية ، ومنها الفكر الديني والفلسفي ، بل هي تؤكد هذا الاستقلال دون ان يفقد علاقته الموضوعية تلك .

اذن ، هناك فارق اساسي وجوهري يبين التصورين السابقين لمفهوم التراث : التصور الذاتي ، والتصور المادي التاريخي . فسي التصور الاول يصبح التراث « شيئا » ساكنا جامدا ، دون حركة . فهو اذن دون حيوية . اي انه يصبح تراثيا وحسب ، ماضيا وحسب ، لا علاقة له بالحاضر ، متجلدا في « وعائه » الزماني الخاص ، محروما قابلية « السيولة » في مجرى التاريخ ، اي قابلية الوصول الى الحاضر والاتصال به والتفاعل معه بحيوية متبادلة ، ويصبح الحاضر نفسه كذلك محروما تاريخه ، بمعنى انه يصبح دون تاريخ ، منقطعا عن ارضه الام . فمليه - اذن - ان يرتجل نفسه ارتجالا ، وان يستجدي ثقافته استجداء من عابري الطريق او من مستعبديه وساحقيه .. عليه ان لا يكون هو نفسه ، بل « غريبا » عنها ، متشردا ، لا مستقبل له ، لانه لا وطن واقميا له ، لا كينونة متميزة له ، لا بنية محددة لوجوده .

اما في التصور الآخر فالامر على العكس كليا : فهنا التراث الثقافي ليس تراثا وحسب ، ليس ماضيا وحسب ، وانما هو كائن حي متحرك بصيرورة دائمة ، هي صيرورة الحياة الواقعية التي ينشئ منها ويحيا فيها ومعها وهي بدورها تحيا فيه ومعها ولكن بشكل آخر ربما كان شكلها الارقي ، وربما كان شكلها الرفض لها ، وربما كان تعبيراً عن صراعها هي مع نفسها ، صراع بين قواها التي تلد صيرورتها الجديدة وبين قواها الاخرى التي استنفدت طاقة صيرورتها .. غير انه مهما كان نوع العلاقة وانجاهها بين الاشكال الثقافية التي يتكون منها التراث وبين نشاط الناس الوافقين الذين نشأ فيهم وعندهم هذا التراث ، فانها - على كل حال - علاقة قائمة بالفعل تبقى لها جدليتها الحية المتحركة التي تنشئ للتراث تاريخه وحيوته ، وتبني له من هذه التاريخ وهذه الحيوية وحدة متماسكة بين الماضي والحاضر يسكن فيها المستقبل . وهذه العلاقة الجدلية يبين ماضي التراث وحاضره لم يستطع رؤيتها او فهمها اولئك المبشرون بنظرية « العودة الى الاصل » اي الى الماضي ، مع رفض الحاضر اطلاقا ، معتبرين ذلك نظرية « ثورية » .. (الاخوان المسلمون مثلاً) وهي نظرية رجعية هدفها ومضمونها معا ..

- ٢ -

في ضوء هذا الفارق الاساسي يبين مفهومين متميزين متفايرين للتراث ، وفقا للتمايز والتغاير بين نظرتين رئيسيتين فسي فهم العالم والتاريخ ذاتيهما ، نستطيع ان نقترّب من جوهر الموضوع ، او نصل اليه بالفعل . اي ان القضية في موضوعنا عن التراث : هل هو شيء ساكن ام متحرك ، او هل منبعه الوعي مستقلا مستقلا مطلقا عن الواقع الاجتماعي والتاريخي ام هو ينبع من الوعي بوصف انه - اي الوعي - ليس شيئا مستقلا عن الكائن الواعي ، بل هو من نتاج كينونته او نتاج الصيرورة الحية التاريخية لهذه الكينونة ؟ .

والواقع ان الذي يحدد طبيعة كل من المفهومين السابقين هو نوع جوابه عن هذا السؤال ، او عن الشق الثاني منه بالذات على وجه الدقة ، لان كون التراث ساكنا او متحركا يتوقف على تحديد العلاقة بين الوعي والكائن ، من حيث ان التراث الثقافي ، او الظواهر الثقافية بوجه عام ، تجليات من نوع خاص لوعي الكائن . ونحن هنا نصل الى النقطة التي يمكن ان نطلق منها للكلام على

الموقف من التراث ككل . فقد صار واضحا ، بما تقدم ، ان الاخذ باحد المفهومين السابقين هو الذي يقرر نوع الموقف .

فان من يتصور التراث الثقافي مجموعة تصورات وافكار وتاملات ذاتية منقطعة عن واقعها الاجتماعي والتاريخي ، منضمة بعضها عن بعض كذلك ، لا يمكنه ان يقف من هذا التراث غير موقفه من العادات « المتخفية » الهامة ، او من « المومياوات » الجافة لا حركة فيها ولا حياة . ويبدو من البدهي انه يتعدى كذلك على صاحب هذه النظرة ان ينطلق في موقفه حيال التراث من الحاضر الى الماضي ، او ان يجد العلاقة المنطقية بين هذا التراث وبين الواقع المعاصر ، ما دام هو لا يرى العلاقة قائمة حتى بين الظواهر التراثية وبين واقعها الاجتماعي والتاريخي في الماضي نفسه . فاي شيء - اذا فقدت هذه العلاقة - قادر ان يقيم جسر الصلة بين ماضي الثقافة القومية وحاضرها ؟ . وبمثل ذلك من البدهية انه يتعدى عليه ايضا ان يقرر موقفه تقريبا منطقيا مبررا في قضية اخرى هامة كقضية اصالة التراث الثقافي لشعب ما او عدم اصالته . فان المعيار العقلاني في هذه القضية هو مدى التجاوب بين الظواهر الثقافية في مجتمع معين وبين الظروف الاجتماعية والتاريخية لهذا المجتمع وطبيعة العلاقات الاجتماعية المرتبطة بهذه الظروف ، سواء كان ذلك التجاوب متوافقا كل التوافق ، او بعض التوافق ، مع تلك الظروف وهذه العلاقات ، ام كان تجاوبا سلبيا قائما على الرفض والتخطي ، وسواء جاء ذلك التجاوب بصورة انعكاس مباشر ام بصورة معقدة مركبة تصعب معها رؤيته بغير منظار اسلوبي خاص قادر على الرؤية النقدية التحليلية النفاذة .

اما المعيار الذاتي ، اي النظر الى الظاهرة الثقافية بانها تصدر عن الذات الفردية بوصف كونها عالما قائما بذاته وكونها تخلق وعي نفسها بنفسها وتخلق تصوراتها عن الآخرين بهذا الوعي ذاته وبمعزل عن حيائهم الواقعية - اما هذا المعيار الذاتي ، فلا يصلح معيارا لتقرير اصالة هذا التراث وذاك او عدم اصالته ، لان التراث عند اصحاب هذه النظرة فاقد عناصر وحدته وحركيته ، فاقد نسيج بنائه المترابط ، بل فاقد كينونته التراثية التاريخية ذاتها ، فهو لا يزيد عن كونه جمعا حسانيا جامدا في مكانه من الزمن ، لا ينتسب الى الانسان الا الانسان العام المجرد المتماثل في كل عصر وكل مجتمع تماثلا كاملا ، اي الانسان الذي لا وجود له اطلاقا على الارض .. فكيف اذن يمكن ان يوصف تراث بهذه المنزلة من التجريد بانه اصيل او غير اصيل ؟ . اليس معنى ذلك انه لا موضوع ، اساسا ، للكلام على الاصالة او عدم الاصالة عند اصحاب هذه النظرة الميتافيزيقية والمثالية في مفهوم التراث ؟ .

على هذا يمكننا استخلاص القول بان اماننا الان موقفين اثنين حيال التراث الثقافي : موقفا مستمدا من نظرة ميتافيزيقية مثالية فسي قضية الوعي والكائن ، وموقفا مستمدا من نظرة مادية تاريخية في هذه القضية . الموقف الاول يقتضي الانطلاق من الماضي وحده ، بل يقتضي البقاء في الماضي وحده ، لعدم قابليته التحرك خطوة واحدة الى الحاضر ، ما دام هذا الموقف عاجزا عن فهم التراث والماضي والعالم كله في حالة حركة تطور وصيرورة . والموقف الثاني يقتضي الانطلاق ، في فهم التراث وتقويمه ، من الحاضر الى الماضي ، اي دراسة العناصر الحية للتراث ودراسة علاقاته التاريخية بقضايا الماضي في ضوء القضايا والمشكلات والاسئلة التي يطرحها الحاضر للبحث والمعالجة ، وهذا بدوره يقتضي ربط الماضي بالحاضر بحكم التسلسل فسي منطق الحركة التاريخية ، حركة التطور والصيرورة التي لا تعرف الانقطاع الا جزئيا وظاهريا فحسب . ومؤدى هذه العملية بكاملها لا يقتصر على فهم التراث وقيمه التقدمية والرجعية معا فهما منطقيا عقلانيا حضاريا وحسب ، بل يصل بنا هذا المؤدى الى نهاية ذات شأن كبير فسي موضوعنا ، هي تمكين الحاضر نفسه - ونقصد الثقافة الوطنية فسي الحاضر - من اكتشاف المبررات الاصلية لوجوده وكينونته ، اي اكتشاف الجذور التاريخية لهذا الوجود وهذه الكينونة ، فيكتشف الحاضر

بذلك ان له تاريخا ، وان لتاريخه ارضا ووطنا وانسانا واقميا مرتبطا بهذا التاريخ وهذه الارض وهذا الوطن ، وان لسه من كل ذلك مجال حركته المستقلة للتطور والصيرورة من جديد نحو المستقبل ، وللانفتاح الاوسع على افضل المكتسبات الثقافية والحضارية العالية هنا وهناك ، دون حذر او خوف من ذوبان وجوده ، او انسحاق شخصيته ، او « اقتراب » شيء من مطامحه وتطلعاته السكونية بالمستقبل .

— ٣ —

علينا ان ننقل الآن من مجال العام والمجرد السى مجال الخاص والملموس ، أي الى مجال التراث الثقافي العربي بالذات . وعلينا هنا ان نرى : أي الموقفين السابقين نختار في معالجة هذا التراث ؟ . يبقى هذا السؤال مجردا ايضا اذا نحن ابقيناه هكذا معلقا قائما على الفراغ والاطلاق . ولكي يخرج السؤال من هذا الاطلاق ينبغي ان يرتبط بالدواعي الواقعية التي تدعونا اليوم بالحاح اشد ممسا كانت تدعونا ، منذ المراحل الاولى لنهضتنا العربية الحديثة ، الى « رحلة » استكشاف شامل لتراثنا الثقافي ، وإلى استيعاب واع لمختلف اشكاله ومحتوياته وقيمته . فما هي هذه الدواعي الواقعية في وقتنا الحاضر ، أي في هذه المرحلة بالذات للحركة العربية التحررية الشاملة ؟ .

تقوم هذه الدواعي على مبدئين اساسيين في نظرنا :

المبدأ الاول : وفي الصلة العضوية الحية بين تراثنا الثقافي بوجه عام ، وتراثنا الفكري بوجه خاص ، وبين تاريخنا ، تاريخ مجتمعنا العربي في تطوره وصيرورته خلال اربعة عشر قرنا مضت . أي وعسى الصلة بين حركة تطور هذا التراث وصيرورته وبين الشروط الاجتماعية والتاريخية التي تتجسد فيها حركة التطور والصيرورة للمجتمع العربي ، وان هذه الصلة هي من نوع صلة الجزء بالكل ، فحركة الفكر جزء من حركة الانسان في نشاطه الواقعي الاجتماعي ، ان لم نقل من نتائجها بالفعل . فتاريخ الثقافة العربية ، وتاريخ الفكر العربي — اذا شئنا التخصيص — مرتبط بتاريخنا كله ، نابع من القضايا نفسها التي وضعتها امام مجتمعنا مختلف الظروف الاجتماعية في هذا التاريخ . وذلك يعني في نهاية الامر ان ثقافتنا العربية ، ومنها نتاج الفكر العربي بمختلف اشكاله وظواهره ، ذات اصالة . بمعنى انها اولا ذات اصول واحدة وبنية متكاملة ، وان اصولها هذه ثانيا تفرب في ارض الواقع الاجتماعي والتاريخي الى ابعاد اعمق هذا الواقع فسي مراحل حركته وصيرورته . ويجب الايضاح هنا ان القول باصالة الثقافة العربية بهذا المعنى ، ونتائجها الفكري بخاصة ، لا يتعارض أي تعارض مع الواقع التاريخي الذي لا يمكن ولا يجوز انكاره او تجاهله ، هو واقع ان هذه الثقافة قد افادت كثيرا جدا من ثقافات شعوب واقوام عدة شرقية وغربية ، ابان النهضة الكبرى للثقافة العربية في القرون الهجرية الاولى ، وتفاعلت تفاعلا عميقا مع تلك الثقافات . بل يصح القول هنا ان انفتاحها الواسع لتلك الثقافات وتفاعلها معها بذلك العمق يؤكدان اصالتها فضلا عن كونها لا يتعارضان مع هذه الاصالة . ذلك بان الواقع التاريخي يشهد ان الثقافة العربية بوجه عام ومنتجاتها الفكرية بالاخص قد استمدت من ثقافات الشعوب الاخرى التي انفتحت لها وتفاعلت معها ثراء داخليا ضخما زادها قدرة على استيعاب متطلبات الحركة التاريخية للمجتمع العربي بعد ظهور الاسلام ، وعلى التجذر اكثر فاكثر في واقع مجتمعه العربي — الاسلامي ، أي في القضايا الاساسية التي شغلت تاريخ هذا الواقع وارتبطت بحركته الداخلية . وليس هذا بدعا في التاريخ ، وليس هو خاصة تفردت بها الثقافة العربية ، وانما هو من فعل قوانين الديالكتيك الموضوعية لمثل هذا التفاعل بين مختلف الثقافات . ففسي مجال العلاقة بين الداخلي والخارجي تقضي هذه القوانين بان الخارجي لا يفعل في موضوع آخر الا عبر العلاقات الداخلية لهذا الموضوع . من هنا ينكشف الخطأ الذي وقع به فريق من الباحثين في الفلسفة العربية حين زعموا انها لا تزيد عن كونها نقلا للفلسفة اليونانية وشرحا لها ، او لا تزيد عن كونها نسخة

عربية للفلسفة اليونانية ، وفقا للزعم المعروف عن الفيلسوف الفرنسي ارنتست ريتان . ووجه الخطأ في مثل هذه المزاعم ان القائلين بها لم يستطيعوا ان يدركوا منطق الديالكتيك الداخلي للفكر العربي بعمامة ، والفلسفة العربية بخاصة ، في علاقتها بالاسلام من حيث هو فكر وعقيدة وشريعة معا ، ومن حيث ان فكره وعقيدته وشريعته ليست منفصلة عن الواقع العربي الذي نشأت فيه . كما ان هؤلاء الباحثين لم يدركوا كذلك منطق ديالكتيك العلاقة بين ما هو داخلي في الفكر العربي وما جاءه من الخارج ، سواء عن طريق الفكر الغربي اليوناني ام الفكر الشرقي الهندي والفارسي ، لذلك اباحوا لانفسهم ، بمنتهى البساطة ، ان يتكروا اصالة الفكر العربي ولا سيمما الجانب الفلسفي منه . ولو انهم ادركوا هذين المنطقين لكان يسيرا ان يعلموا ان الثقافة اليونانية ما كان لها ان تؤثر تأثيرها المعروف في الثقافة العربية الا بطريقة الانصهار والتحول داخل هذه الثقافة وفقا لمنطق حركتها الداخلية ، وبذلك اتخذت الثقافة اليونانية واقعا عربيا واكتسبت بهذا الواقع حياة جديدة تختلف عن حياتها اليونانية الصرف . وهكذا يجري الامر الآن ، وفق القانون نفسه ، بانفتاح ثقافتنا المعاصرة على الفكر التقدمي العالمي من غير ان نخشى انفصاما عن واقعها العربي المعاصر .

المبدأ الثاني : وفي الصلة بين ماضي المجتمع العربي وبين حاضره اولا . وهذا يستتبع ، ثانيا ، وفي الصلة بين تراث الثقافة العربية وحاضرها . وانه لواضح ان هذا المبدأ ينبثق مباشرة ، بالبداهة ، من المبدأ الاول السابق . فانه اذا صح — وهو صحيح موضوعيا — ان كل تراث ثقافي اصيل متصل عضويا بتاريخ الشعب الذي ابدع هذا التراث ، واذا صح — وهو صحيح موضوعيا كذلك — ان لتاريخ الانسان الواقعي ، بما يحتويه من تاريخ لفكر الانسان هذا ، حركة تطور وصيرورة مستمرة لا تنقطع الا جزئيا وظاهريا كما سنوضح ذلك — نقول : اذا صحت هاتان المقننتان — وهما صحيحتان حقا كما قلنا — فلا بد ان تنتهي الى النتيجة التي تمنيناها هنا في المبدأ الثاني ، أي صلة الحاضر بالماضي ، ثم صلة الثقافة الوطنية المعاصرة بتراثها الممتد على رقعة تاريخها القومي . ولكن هذا لا يعني اننا ننكر ما قد حدث بالفعل من انقطاع ، او ما يشبه الانقطاع ، في سلسلة تاريخ المجتمع العربي وتاريخ الثقافة العربي في فترة زمنية هي — بالتحديد — فترة التسلط الخارجي الاستعماري ، التركي العثماني والغربي ... فان ذلك مما لا يمكن تكرانه ، ولكن المسألة هنا هي ان هذا الانقطاع النسبي جاء قسرا من الخارج ، ولم يكن انقطاعا من الداخل ، أي لم يكن من طبيعة الحركة الداخلية للمجتمع العربي والثقافة العربية ، وهي حركة التطور والصيرورة اللازمة ، موضوعيا ، لتاريخ الكائن ، كل كائن ، ولتاريخ الانسان بالاخص ، اعني تاريخ الانسان الواقعي في سلوكه المادي وفي علاقاته المادية مع الآخرين ومع الطبيعة . فان هذه الحركة لا تنقطع مطلقا ، وقد تبدو منقطعة احيانا في ظاهر الامر ، ولكنها في الواقع تكون بحالة الفعل في الخفاء والاعمق حين توضع في طريقها العوائق والكوابح . وفي هذه الحالة تدور وتتعرض باحثه عن منفذ لها لتخرج في الظرف الملام من الخفاء الى العلن ومن الاعماق الى سطح التاريخ . وهذا بعينه ما حدث بالفعل في مجرى تاريخ المجتمع العربي والثقافة العربية . والا فكيف حدثت النهضة العربية الحديثة في العقود الاخيرة من القرن التاسع عشر ؟ . من اين انبثقت في وقت كان التسلط الخارجي الاستعماري فيه لا يزال جاثما على صدر تاريخنا وثقافتنا ؟ . هل — تراها — انبثقت من خارج هذا التاريخ وهذه الثقافة ؟ . من الفراغ ؟ . من ارض غير ارض التاريخ العربي ومن ثقافة غير الثقافة العربية ؟ .

الواقع ان مجرى هذه النهضة ، منذ انبثاقها ذاك حتى مرحلتها الحاضرة ، وان اتجه تطورها خلال هذا المجرى الذي كاد يستغرق قرنا

— التمهة على الصفحة ١٣١ —

الواقعية والثورة الثقافية في الرواية العربية الحديثة



يكون حجم نجيب محفوظ الأدبي وجاذبيته القوية واسلوبه الجديد منذ « اللص والكلاب » هي الأسباب التي أدت إلى ذلك القصور ... ورغم ذلك - أو رغم معرفتنا به - فليس من شك في كثافة الظل الذي يلقيه الكاتب الكبير على صورة روايتنا العربية الجديدة حتى الآن رغم انقطاعه عن الكتابة الروائية منذ ما يقرب من ثلاث سنوات .

من زاوية ما - سنعود إلى مناقشتها - يمكن أن يقال بأن روايات « اللص والكلاب ١٩٦١ » « السمان والخريف ١٩٦٢ » « الطريق ١٩٦٤ » « الشحاذ ١٩٦٥ » « ثرثرة فوق النيل ١٩٦٦ » « ميرamar ١٩٦٧ » روايات واقعية ، بمعنى أنها تتصدى لاكتشاف جوانب مختلفة من الحياة الواقعية في بلد عربي بعينه (مصر) وأنها ليست مجرد روايات فلسفية تطرح قضايا مجردة من نوع « سيطرة ماضي الشخصية على حاضرها ، ومحاولة الشخصية للخلاص من أسر الماضي » مثلما تقول الدكتورة لطيفة الزيات عن المستوى الأول ومستويات المعنى في رواية « اللص والكلاب » . (٢)

من الممكن أن يقال عن أبطال تلك الروايات أنهم نماذج من الطبقة المتوسطة المصرية في مرحلة اكتشافهم لحنيتها انهيار طبقته وفقدانهم بالتالي لكل مبالاة بالحياة أو إيمان يقيم الواقع أو تمسك بجسدى المشاركة فيه (٣) .

ومن الزاوية نفسها قد يمكن القول بأن أبطال حليم بركات في روايته « ستة أيام - ١٩٦١ » « عودة الطائر إلى البحر - ١٩٦٩ » هم أبطال واقعيون في رواية واقعية ، بل أن ناقدا مثل غالي شكري يقول أن رواية « ستة أيام » تطرح قضية « الانتماء في هذا الجيل » (٤) . وطبقا للمفهوم الشائع عن الواقعية ، وهو المفهوم الذي يمثل الزاوية التي نحن بصدد مناقشتها . فليست هناك واقعية أعمق من طرح قضية أساسية كقضية « الانتماء » في « حياة » إلا من خلال الانشغال أساسا بتفهم تلك الحياة ذاتها .

وقد تؤدي زاوية النظر نفسها إلى القول بأن روايتين مثل

(٢) - مجلة الكاتب - مارس ١٩٧٠ - وهذا المقال هو الحلقة الأولى من آخر دراسة نقدية تكتب عن أحد أعمال نجيب محفوظ الأخيرة .

(٣) مثلما قال كاتب هذه السطور نفسه في مقال بعنوان « أدباء معاصرون وناقذ معاصر » - الآداب - تموز ١٩٦٩ .

(٤) أدب المقاومة - غالي شكري - دار المعارف - القاهرة ص ١٣١ وما بعدها .

منذ نشر نجيب محفوظ « السكرية » آخر حلقات ثلاثيته الكبيرة الشهيرة عام ١٩٥٧ ، صار من المعتاد أن نسمع الكثير عن انتهاء عصر النزعة الواقعية في الرواية العربية . وحينما ارتبط بحث الكاتب الروائي العربي عن موقف فكري جديد بالبحث عن شكل للرواية يختلف القالب فيه عن قالب رواية الحكاية المسرودة والأشخاص التكاملين ووصف الاخلاق والبيئات الاجتماعية في بناء « مجدل » من خيوط كثيرة ، ويختلف الاسلوب فيه عن الاسلوب الوصفي الذي يختفي منه شخص المؤلف : حينما بدأ ذلك الارتباط ساد لدى نقادنا فهم يقول بأن نقد الحياة الواقعية وإعادة اكتشافها واكتشاف دور الانسان فيها وقدراته على تجاوزها إنما هي أهداف أدبية عفى عليها الزمن . وبدلاً من ذلك كله أصبح بحث الأبطال المتفردين عن معنى الوجود ، وبحث فاقدى الانتماء عن اصولهم أو جذورهم ، وبحث فاقدى اليقين عن حقيقة مطلقة ، وتشكك الأبطال المتفردين في جدوى الانتماء إلى جماعة متماسكة ، واحلام اليقظة في عقول اللامبالين بما يحدث في يقظتهم أو الذين تروعه كوابيس الاحلام الخرافية ، واشتياق المحيطين في الحاضر أو فاقدى الأمل في المستقبل إلى الماضي الذي يكمن فيه العصر الذهبي المفقود ، ورفض التمردين « الفلسفيين » الإيمان بجسدى « التمرد الاجتماعي » وتحول التمردين الاجتماعيين إلى خارجين على القانون قبل أن يصبحوا ثوارا : أصبح ذلك كله بعضاً من الموضوعات الأثيرة لدى كتاب الرواية العربية « الأعلى صوتاً ، والأبرز مثيراً » . حتى امحت تفاصيل صورة الرواية العربية ، وتضاءلت احتمالات تغير الفكرة الشائعة عنها في تلك « الرحلة » على الأقل ! (١) .

ومنذ نشر نجيب محفوظ روايته « الفلسفية ! » الأولى « اللص والكلاب » ، شاع لدى نقادنا فهم يقول بأن الرواية العربية قد قررت أن تهجر موقف المواجهة المباشرة للحياة العربية ، وأن تهبط في الوقت نفسه في أرض « الفلسفة » كما لو كانت مكلفة بحل مجموعة من المعضلات الفلسفية « الكونية » العاجلة اكتشافها روائيون وقسروا استخدام هذا الاكتشاف للوصول إلى مستوى « العالية » على ما يقولون ولم يحاول هؤلاء النقاد أن يكشفوا عن نوع العلاقة التي تربط تلك « المعضلات » الكونية بالحياة الواقعية التي نعيشها . ربما كان للظروف السياسية في العقد الأخير دور في قصور نقادنا ، وقد

(١) راجع دراسة رجاء النقاش عن روايات نجيب محفوظ الجديدة في كتابه « أدباء معاصرون » ، ودراسة أحمد عباس صالح في مجلة الكاتب القاهرية .

« الكابوس - ١٩٦٨ » لامين شنار « أنت منذ اليوم ١٩٦٨ » لتيسير سبول تنتميان على الأساس نفسه الى موقف « واقعي » ، او انهما على الاول تقدمان وجهة نظر نقدية في جوانب من الحياة الواقعية العربية ، وانهما تحاولان إعادة اكتشاف تلك الجوانب وتشيران الى امكانية تجاوز تلك الحياة . الا يظن امين شنار انه يخلق واقعا ومزيا يحيل اليه كل الملامح الحقيقية للواقع الحقيقي - واقع تغلفنا الحضاري المزري وعزلتنا القديمة عن العالم وتسلب اعدائنا الى بلادنا تحت ميوننا واستسلامنا الضعيف لارهابهم حتى تتم لهم ابادتنا - الا يظن انه يخلق هذا الواقع الرمزي لكي يعري ملامح الواقع الحقيقي ويكشفها بنظرة راسية واحدة مخلقة اشبه بنظرة « عين النسر » بالتعبير الاميركي ؟ . او لا يظن تيسير سبول انه اذا « يلخص » الواقع ويحول تضاريسه ونتوءاته الحقيقية الى خطوط كاريكاتير بسيطة واولية وحاسمة فانه يكون بهذا الشكل واقعيًا تسجيليًا يتفلسل صورة « للواقع ذاته » الى روايته ؟ .

ولكن الى اي حد حقًا يمكن ان تكون هذه الروايات واقعية: تتحدث عن حياتنا الحقيقية وتنقدنا وتكشف احتمالات تجاوزها بالوعي بها ، وتتحدث عن اناس حقيقيين نكتشف ذاتنا في ملامحهم؟ وإلى اي حد يمكن ان تكون أحداث هذه الروايات وابطالها ونسجها « واقعية » في حديثها عن الحياة وفي تفلسفها عن تلك الحياة ؟ والى اي حد يمكن لكل ذلك ان يتحول الى جزء من تراثنا الثقافي الروحي القومي ، الذي يتحول الى تراث ثقافي روحي للانسانية بأسرها ؟ .

● الواقعية والثقافة الثورية

تعني النزعة الواقعية - فلسفيا - دراسة موضوع معين باعتباره وجودا خالصا له طبيعته الخاصة وجوهره الخاص، مستغلا في مظهره وفي حضوره عن التجربة البشرية ، اي عن تجربة الدارس بالذات، (١) وبصرف النظر عن مدركات الدارس ومواقفه ورغباته . ولكن هذا لا يعني ان الدارس سيبدأ من الصفر ، او انه ان يشرع في دراسته استنادا الى معرفة وخبرة سابقتين بالقوانين العلمية التي يخضع لها الموضوع الذي يزمع دراسته .

غير ان الدراسة الجديدة تهدف ايضا اما الى زيادة معرفتنا وخبرتنا بتلك القوانين وبالو موضوع الدروس ، واما الى تصحيح معارفنا وخبرتنا السابقة عن الموضوع وعن القوانين التي يخضع لها . ان الدراسة الواقعية ذاتها « عمل » او « فعل » يمارس على الواقع ، وهي نوع من الشروع في خلق مدرك جديد مرتبط بمدركاتنا السابقة ومستقل عنها في أن معا لكي تصبح مدركاتنا عن الواقع في حالة تسمح لنا بالتعامل مع ذلك الواقع لتطويعه للإرادة الانسانية نفسها : ان الوعي الذهني لا ينفصل أبدا عن التعامل والفعل : عن العلاقة الواقعية والعملية بين الانسان والواقع الذي لا يدخل بالدراسة في دائرة الوعي .

ومن هنا فان النزعة الواقعية ترتبط بوجهة نظر موضوعية لمشكلة « الوجود » من ناحية ، ومشكلة « الحقيقة » من ناحية أخرى وبناء على تلك النظرة لا تكون المدركات حقيقية الا اذا كانت تتعلق بحقيقة موجودة من قبل او تتطابق مع مثل هذه الحقيقة . ليس تكامل نفس المدركات الذهنية هو ما يهم الواقعيين ، وانما علاقة تلك المدركات بالحقيقة الكلية من ناحية ، وبجزئيات تلك الحقيقة الكلية من ناحية أخرى هو ما يجعل مدركاتنا عن الواقع « واقعية » حقًا .

فاذا كانت النزعة الواقعية تعني الوجود الموضوعي للظاهرة والمستقل من ذاتنا ، وتعني ان مدركاتنا لا تكون حقيقة الا اذا تعلقت بظاهرة

(١) Dic . of World Literature . The Phiosphical Library - New-York - Realism .

موجودة من قبل ان نشرع نحن في ادراكها ، فان ذلك يعني ان الإدراك الواقعي للظاهرة ما لن يكتمل الا اذا احاط بها من جوانب وجودها الحقيقي الكاملة : الخارجية والداخلية ، الآنية والماضية : لا يمكن للموقف الواقعي ان يتكامل الا اذا وضع في اعتباره تأشير « حضور » الجزئيات الفردية التي تتكون منها الظاهرة الكلية موضع الدراسة، الا اذا وضع في اعتباره تأشير « تاريخ » تلك الظاهرة : تاريخ وجودها وتكونها حتى اللحظة التي شرعنا نحن في دراستها . لا يمكن للموقف الواقعي ان يتكامل - اي ان يصبح واقعيًا حقًا - الا اذا وضع في اعتباره بعد « المكان » في الظاهرة المدروسة المتمثل في عناصر تكوينها الفردية وفي نوعية العلاقات الداخلية بين تلك العناصر وفي نوعية العوامل الباعثة للحركة داخل كل من تلك العناصر على حدة ، والا اذا وضع في اعتباره بعد « الزمان » في الظاهرة المتمثل في تاريخها او في تأشير ما يمثل ذلك التاريخ .

كيف اصبحت النزعة الواقعية حينما استنزها أدباؤنا المبدعون - وسلم لهم النقد بها من سماء الفلسفة لكي يزروعوها في عالم الفن ، وفي عالم الادب الروائي بالذات ؟

لقد عرف الدكتور محمد مندور المنهج التاريخي في النقد ، والمنهج الاعتقادي ، ومنهج هيولييتين التاريخي الاجتماعي ، وبيروتيير الدارويني، وسانت بيف الذي اعاد النقد التاريخي الى عرشه القديم (١) ثم اخيرا المنهج الايديولوجي الذي عاد فيه الى ما كان اسماء بالمنهج الاعتقادي (٢) ولكن في اي من هذه الحالات لم يناقش واقعية كتابنا الواقعيين.

وعلى كثرة ما كتب الدكتور لويس عوض وعلى كثرة ما تبناه من مناهج - من رومانكية شيللي (٣) الى واقعية جدانوف الاشتراكية (٤) الى واقعية اليوت المستندة الى توما الاكوبي الكاثوليكية . . ورغم حيرته امام نزعة نجيب محفوظ : واقعي هو ام طبيعي ام رومانتيكي (٥) فانه لم يقل لنا : كيف يكون كتابنا الواقعيون واقعيين حقًا ، وما قيمة كتابانهم الواقعية او ما دورها في تكويننا الثقافي الروحي من خلال علاقتها بالواقع الذي نتحدث عنه ؟

وعلى كثرة ما تبناه نقادنا من مناهج النقد : من ريشاردز الوضعي صاحب نظرية النقد الحكم بين القيم ، الى كروتشه صاحب نظرية الاسئلة الثلاثة عما اراد الاديب ان يعبر عنه وكيف عبر عنه وهل كان يستحق ان يعبر عنه ، الى اليوت صاحب نظرية المعادل الموضوعي والمقاييس الخاصة والنقد الداخلي ، فان احدا منهم لم يجب على اسئلتنا ، او على الاقل على سؤالنا الرئيسي الذي نكرره : ما قيمة ما يكتبه ادباؤنا الواقعيون في تكويننا الثقافي الروحي من خلال علاقته بالواقع الذي يتحدث عنه ؟

وحتى نقادنا الذين تبسوا المنهج الواقعي صراحة ولم يفتنوه بأي اسماء مثل محمود امين العالم او حسين مروة شغلهم النقد التطبيقي ، ونخشى ان نقول ان قد خدعهم « التوصيف » الشكلي للواقعية في الفن عن جوهر الواقعية الحقيقي : موقفها من قضية الحقيقة ، ومن قضية الوجود : قاعدة اننا لا يمكن ان ندرك الا حقيقة موجودة ، وان الإدراك الواقعي لا بد ان يستوعب الحقيقة (الظاهرة) من الداخل ومن الخارج، الآن وفي الماضي ، حتى يمكن ان يكون ادراكا صالحا للتعامل مع الواقع وقادرا على دعم الفعل الانساني اثناء خلقه للمستقبل !

لقد حدث بصورة تلقائية ، ودون حاجة الى تجريد نظري، ان سيطر على نقادنا الواقعيين فهم شكلي للواقعية ، فمحزوا عن ابراز القيمة الحقيقية لكتابات نجيب محفوظ وعبد الرحمن الشراوي ويوسف ادريس - التثمة على الصفحة ١٥٦ -

(١) الادب وفنونه - الدكتور محمد مندور ص ١٣٤ - ١٤١ -

(٢) النقد والنقد المعاصرون - الدكتور محمد مندور .

(٣) مقدمة « بروميثيوس طبقا » - الدكتور لويس عوض .

(٤) مقدمة « في الادب الانجليزي الحديث » د. لويس عوض .

(٥) مقالات في ملحق « الاهرام » الادبي - لويس عوض - ١٩٦٢ .



لا أحد .. قصص

بقلم سليمان فيّاض

- ١ -

كميون القلط الليفة ، مليئة بالطمع والجشع ، متلصصة ، رغبة ، متربصة ، لكنها خائفة ، ومذعورة . الاحياء الموني . مثل احياء ارنولد بنيت وامواته . من المؤكد انهم اقل حياة واكثر موتا من احياء ارنولد بنيت وامواته . ومثلهم انا الان . الحي الميت . اهل الكهف هم . يسبقهم الزمان ، ويعيرون في اماكنهم ، في جلودهم ، وعادتهم ، وبغليديهم والى كهفهم جئت بقدمي ، من كهف اقل قديما .

ابتسمت لكتلة قديمة ، نكتة مثقفة ، ذكرها لي من لا ادري في القاهرة . اشتاق آدم الى ان يرى ابتاه . توسل الى الرب كي يحقق له امنيته . استجاب الرب الرحيم القلب . انزله من السماء الى الارض في امريكا . قالوا له : نحن ابناؤك . قال لهم : لا . لستم ابنائي . حملوه في طائرة ، وطوفوا به في انحاء الارض بحثا عن ابناؤه . كلما وصلوا به فوق بلد . نظروا فائين : هؤلاء ابناؤك ؟ . لا ليسوا ابنائي . هؤلاء ابناؤك ؟ . لا . ليسوا ابنائي . فوق هذه البلاد ، قالوا : انظر هؤلاء ابناؤك . لم يبق سوى هؤلاء . صاح بفرح الاجداد الطفولي : نعم . هؤلاء ابنائي انزلوني هنا . قالوا بدهشة مسحورة : وكيف عرفتهم ؟ قال : كما تركتهم وجدتهم . فلت لنفسي : انا واحد من ابناك يا آدم . وشعرت بالالام والانسحاق . بلذة ماسوشية ماساوية . في الاردن ، فتلسوه ، اطلقوا عليه الرصاص . قالوا عنه : اطلق عليهم حراسه الرصاص بدورهم . اخذ منهم جريحان الى المستشفى . خطا بطنهما . حين افافا من تخدير البنج ، ثارا . غرسا الاصابع في جراحيهما . ومزقا الخيوط . وتدلّت أعضاؤهما . وظلا يتزفان حتى غابا عن الوعي . وماتا . لا بد انهما كانا يشعرا بذات اللذة الماسوشية الماساوية . لذة الاستشهاد والضياء . حجر يلقي في بحيرة راكدة . يحدث دوامة صغيرة ، متناقلة . ثم لاشيء . يعود العفن الطحلي . قال سعد زغلول : لافائدة . محكوم على الجهد الفردي في هذا العصر بالموت . قلت ذلك لنفسي .

تاقت نفسي الى شرب الشاي . شعرت بفرح حين تذكرت ان رمضان قد انتهى بصيامه امس . مع آخر غروب . لكنني في هذا البيت لم اعرف الصوم . صائما كنت فقط ، في الشارع ، والمدرسة وبين الناس . وانفضل كان للصابون الذي يحو رائحة الطعام ، وللكلينوس الذي يزيل ، برائحة النعناع في الفم ، رائحة الدخان . لذلك كنت اعود الى البيت مسرعا ولا اغادره ، الا مع صباح اليوم التالي ، في آخر دقيقة ، حين يبدق جرس مدرستي القريب . معي كان ابراهيم الفلسطيني الوسيم الحالم . اللاجئ المنسحق القلب . كنا نطير معا ، ونتفدى معا ، في نهار رمضان . بدون صوت . كنا نذب حلقات الدخان باكتنا ، بموجات صغيرة من الهواء ، في الهواء الساكن ، حين يطرّق الباب . وكان الزائر يتشمم الرائحة في الجو ، وفي انفاسنا ،

استيقظت متاخرا ، وجدت الضوء طافيا على عتمة الغرفة يتسلل عبر خصاص النافذة الوحيدة والباب ، وعبر فراغ الردهة ذات العقود ، المفتوحة على السماء . نظرت الى ساعة يدي . التاسعة صباحا . دهمني شعور بالتقصير ، الان تبدأ الحصّة الاولى بالمدرسة ، أزحت الفطاء الصوفي عن جسدي جانبا . واذا كنت انهض متصالبا ، مرتكزا على جذعي ، تذكرت ان اليوم عيد . وامس كانت وقفة العيد . وامس عثبت نفس اللحظة ، ولم أكن قد استويت جالسا بعد ، فتركت نفسي اهوي على سريري ، اعود الى استلقاءي مرة اخرى . اليوم اجازة . من حفي ان استقطر كل لحظات النعمة في هذا الصباح . من النادر ان اتذوق جمال هذه اللحظات الصباحية الفريدة ، مع التأمل والذكرى ، في غير ايام الاجازة ، في غير اوقات الصباح ، اعود كل يوم لهذا البيت مع الواحدة ظهرا ، لكن روحي تكون قد جفت ، وخيالاتي قد اختفت ، وأفكاري قد علاها الصدا ، الى ان يأتي الصباح التالي . عندئذ يحقني الشعور بالخواء ، والفراغ واليأس ، والنكد . وددت ، مع كل اللحظات في ساعات المساء النهارية والليلية ، ان اشرب حتى اسكر ، لكن الخمر لا تاني الى هذه القرية النجدية ، الا في زجاجات عديدة . الزجاجات في صناديق ، الصناديق محكمة الاغلاق بالمسامير وشرائط الصفيح . وعلى الصناديق مكتوب في ناحية « قرآن كريم » ، وعلى الناحية الاخرى اسم الامير . ليس الامير ذا أهمية . ليس من الاسرة المالكة لهذه الديار . وليست هذه القرية المنفية ، غريبا ، وراء صحراء النفوذ ، ورمالها السرابية ، سوى قرية ، على قلة القرى في صحراء نجد ، لا شأن لها ولا خطر . لكن الامير كان حارسا لرب هذه الاسرة ، حين حمل اعباء الثورة بعد أبيه ، ضد اسرة ملكية سابقة . على فخذه ، اثناء غزواته المنتصرة كان يضع رأسه بجوار سلاحه ، وينام آمنا ، ويظل هو مستيقظا . وكان ثمن هذه النومة امارته لهذه القرية . في الاردن يسمونه « المتصرف » ، او « المختار » - لست اذكر - في قرانا المصرية يسمونه « العمدة » في قرى امريكا يسمونه « الشريف » . افلام « الكاوبوي » تقول ذلك . وفي يديه تجتمع معا سلطة الدين والدنيا ، لكنه لم يستخدم هذه السلطة ابدا . اهل القرية قبائل وبطون . نسوا ، مع القمع والبطش ، وسلطات الاسر الحاكمة ، والاسر المالكة المتعاقبة ، غرائزهم العدوانية : الاغارة ، والسلب ، والنهب ، والحرب ، والشعر ايضا ، وروايتهم . ومع ما نسوا ، نسوا تاريخ الحياة والانساب . وامتلأت قلوبهم حقدا مكبوتا . يحكون مؤامرات صغيرة وتافهة . محورها المال ، والمناصب ذات الراتب المضمون التي لا اعباء فيها . ولا تكاليف . الحياة قلبية ، والمظهر عصري . الروح صحراوية لسم تزل . والعيون ،

ويلعب ريقه بين الشك والتصديق . أكثر جمالا من بنات بلادي كان إبراهيم . رأيته في شرفة المدرسة ، ونسمة ضاحية تمثت بخصلة من شعره . ووجهه المستطيل الممتلي ضاحك ، وعيناه الصليتان تبرقان . في مسكر لاجئين يقيم أهله . لهم يرسل مبلغا من المال . لم اره يرسله قط . لجارته كان يكتب رسائل طفلية عاشقة ، قرأتها ، ولم ار ردا عليها أبدا . كرهته من قلبي حين أخبرني انه أثناء احتلال غزة . ففى عدوان السويس ، كان يبيع البيض للعدو . آخرون كانوا يحاربون . اما هو . أصبح في عيني قبيحا وقمينا . ثم جاءت القشة التي قصمت ظهر البعير . ضبطوه وهو يدخن في دورة مياه المستوصف الذي يعمل ممرضاً به ، في نهار رمضان ، ساقوه الى القاضي . فتمنعه ووبخه . أنذرته بالجلد والطرده . اعتذر عن نفسه بي . انا مدرس الدين واللغة . كان عليّ ان ادافع عن نفسي باحتجاج ما . طردته وقلبي يبكى من بيني . ما كنت ادمه يدفع ريالاً من ايجار البيت السنوي . كان ذلك من حفي القانوني والمنطقي ، حفي غير الانساني ، ماكنت لادافع او احتج ، لولا انه كان يبيع البيض يوما للعدو . دمعت عيناه لانه احب صفاتي . قال اني كالآخرين في هذه الارض . في كل ارض ، انني لايمكن ان اكون فنانا لانني فقدت انسانياتي . ركبني مع الحرج ، العناد للالهة ، والنذير فاصرت على موقعي . حين غادرتي بكيت بكل جوارحي ، حتى تمنيت الموت وهممت بالانتحار . لم اعرف ابدا . ماذا يدور في قلبي . ينبغي ان اكون فلسطينيا حتى اعرف مايمكن ان يحدثه كون الانسان بسلا وطن . اليهودي يفرض على الفلسطيني ذات تجربته . يتخلص منها بتحميلها لغيره . لكي لاكون مهانا ينبغي ان يكون اخر هو المهان . (فيما بعد ، قلت لصديق يلومني ، لانني لاكتب قصة عن فلسطين : ان يكتب هذه القصة سوى فلسطيني . كان ابراهيم معي في تلك اللحظة . كان بحيويته وعفويته ، مايزال امام عيني . يقلب الارض في الغول في الطماطم) . بعد رحيله انضمت وثيقة وشاية بي ، الى وثيقة اخرى . في ذاكرة اهل القرية ، وبخاصة اميرها ، وقاضياها .

اول يوم لي في هذه البلدة . اول ليلة انامها من تمب السفر ، قلعا ، ينو بي المضجع . مع الفجر ، دق الباب الخارجي لساحة البيت : الصلاة . الصلاة . أمر بالمعروف وناهد عن المنكر يدعوني للصلاة . تجاهلته ، وأغلقت اذني بساعدي ، وتناومت . لكنه عبر سور الساحة . ودق باب البيت مناديا : الصلاة ، الصلاة . نهضت لغوري غاضبا . لن يفرضوا عليّ هذه العادة برغمي ، سحبت سكيننا حادا وخرجت اليه . فتحت الباب ، رافعا السكين في وجهه ، في غيبش من ضوء الفجر ، تراجع قائلا : الصلاة يا مصري . الصلاة . قلت كاذبا ومتوعدا : اصلي في بيتي . اذهب ، لاتعد هنا والا قتلتك . دعاني القاضي اليه في المساء . قلت له انه ليس من حق رجله ، ان يدخل بيتنا بغير ان يستأذن . « يا ايها الذين آمنوا لاتدخلوا بيوتا غير بيوتكم ، حتى تستأذنوا » . قلت له ، ان صحتي لا تختمل برد الصباح ، و « لا يكلف الله نفسا الا وسعها » هكذا يقول الله . فماذا هو قائل . صمت غير راض ولا مقتنع . لا قبل لعلمه بعلمي . هكذا فكر . وهكذا ادركت . وظل بيننا حاجز من الجفوة كلما التقينا . اخر لقاء . في حفل مدرسي لغدوم رمضان . وقفت القي خطبة . بدأت : باسم الله . وباسم الشعب . صفق الحاضرون الا هو ، صاح من مكانه : باسم الله فقط . هذا شرك . انتظر الحاضرون ردا مني . لم يسعفني الموقف بجواب . فواصلت خطبتي . لكن احدا لم يعد يعيرني انتباها . في طريق عودتي فكرت انه كان ينبغي ان ارد عليه قائلا : ارادة الشعب من ارادة الله . لكن ذلك امر فات اوانه . وفكرت انه من العبث ان افعل اي شيء هنا . لقد جئت لاعمل مانال مقابله اجرا . لا أكثر ولا اقل ، وانني بعد ، هنا ، حي كميته ، متواجد في مكان بلا زمان . واني كلا شيء . وفي البداية نولد ، وفي النهاية نموت ، ويختفي مع الزمان المكان .

بدأ جسدي يتحرر تحت وطأة الانفصالات من خدر النوم . اصبحت أكثر قدرة على الحركة . فيجوبة النوم البثرية ، بسبب كسل الكبد ،

وسوء التغذية ، تبتعد عني . رنوت الى سقف الغرفة . القماش الذي يغطي سقف الغرفة ، تدلى احد اطرافه ، كاشفا عما وراءه من فروع الاشجار الصحراوية ، وأغصانها المشدودة بالجبال . بتشبث بسبه « بورص » رملوي اللون . يجب ان أشد هذا الطرف بالمسامير حتى لايسقط عقرب فوق رأسي . أثناء النوم ، عقارب هذه الصحراء كثيرة ، ولا مصل في البلدة ضد سمومها . لا دواء سوى شق المكان ، ومص السم وبصقه ، على ان انهض ، لكن ، فيم المجلة ؟ صلى الناس صلاة العيد ، وارتفعت الشمس ، كما يقولون ، في كبد السماء ، كما يقول اهل الشريعة ، قدر رمح ، وربما رمحين . اهل الشريعة يعلمون عن الآخرة أكثر مما يعلمون عن الدنيا ، الآخرة ، مستقبل ومجهول . والانسان يرنو اليه ويتشوف . والدنيا يعيشها السيد والعبد ، وليست سوى ممبر ، ودار للشقاء واللغاة ، يلد الناس فيها للود ، وينون للخراب . ففى تفسير الكشاف حقائق عن الآخرة مقطوع بها . خير نهر الكوثر في الجنة . يمكن ان اسمعه ، لو سددت اذني بكفي . الطنين الذي أسمعه عندئذ هو هذا الخير . جوارى الجنة حور عين لم يسمع بمثلهن بشر ، ولم تر مثل جمالهن عين . من خلف سبعين ثوبا شفافا (كقمصان النوم) ترى اديمهن الوردي الابيض ، وترى الدماء وهي تجري في عروقهن الزرقاء . (أطباء العالم كله يدفعون اعمارهم نمنا لهذه اللحظة) . واحكام العبادات كلها قد حلت ومعروفة ، ولم يبق سوى معرفة الحكم الشرعي ، لما يمكن ان يحدث من مشاكل في العبادات . مثلا : ما الحكم فيمن حمل قرينة فساء على ظهره . هل تجوز صلاته ؟ أحسست بمعدني جائعة ، وامعاني تنقلص رغبة في الخلاص مما بقي من طعام المشاء . لكنني ظلت باقيا في فراشي . فالزمن متوقف ومتخجم . وسوف يبدد النور خارج الغرفة كل مايشغل روحي ، الجوع قارص ، ورغبتي فسى شاي الصباح تتزايد . لذلك نهضت من فراشي .

وانا افتح النافذة ، ليتدفق منها ضوء النهار ، ويبدد هواء الصحراء بخر انفاسي في الغرفة ، تذكركه ، ذلك البدوي . رأي مرة ، أتمشى قرب الغروب خارج البلدة ، في الصحراء الفسيحة . فنادى : يا ولد ، يا ولد . لم استجب في البداية للنداء . فلست صغيرا ، وانني لرجل . ولا بد ان هناك ولدا « صغيرا » يناديه . اخذ يقترب مني مناديا : يا ولد . يا ولد . تباطأت تماما ، متلفتنا حولي ، علي ان ارى الولد الذي يناديه ، واتيقت من انني غير المقصود في هذا الفضاء . لكنني لم اعثر على احد . توقفت مستديرا نحو صوته رأيته يشير الي قائلا : كم الساعة يا ولد ؟ أجبته . وحين عدت حكيت لجاري ماكان من أمر البدوي . فضحك قائلا : هذا هو النداء هنا . فكل مولود . ولد . ذات البدوي ، اعرف شكله . عيناه الضيقتان ، ولحيته الكثة ، وهذا الجرح الفائر في جبينه ، جاء اليّ يوما ، في هذا البيت ترك بساب الساحة الملق ، وتسلق سورها ، وجذب « سقافة » باب البيت ، وعبر الردهة ، فباب الغرفة المفتوح . كان الكلوب « الاتريك » مضاء يطن ، وينشر حوله صهدا ، يزيد من سخونة جو الغرفة ، في ليل الصحراء الخريفي الرطب ، وكنت مستلقيا على الحصير أسفل السرير احاول ان اقرا ماقرانه من قبل . في يدي كتاب عن همنجواي ، (الذي أتسرد على كل تعاليمة هنا بحثا عن الصديق مثله) ، وبجوارى الموقد البريهوس ، وبراد الشاي ، وعلبة كبريت . قال لي البدوي ، دون ان يحبي : ولد . كم راتبك ؟ بفت لدخوله المفاجيء . واتعبت لسؤاله عن راتبتي . وتعمدت الا انظر الى حقيبتي الصغيرة تحت السرير . وخفت ان احتج على دخوله قلت لاستل سخيتمته وحسده : تفصل . اجلس . اجلس . صمت لحظة . ثم عاد يسأل : ولد . كم راتبك . أخبرته . صمت لحظة . ثم قال : ولد . شاهينا ام تقاهينا . قلت ميتسما : نشاهيك . ماعندي هيل . وبدات اصنع له شاي . وفكرت ان همنجواي يسعده ان يلتقي بمثل هذا البدوي . لكنه كان سيكره المسخ الذي صار اليه ، المشرد الذي اصبحه على صحرائه واراضه . قال وهو يشرب الشاي : تاتون هنا ، وتاخذون نقودنا . قلت : اني اعلم ابناكم . قال : تعلمونهم

الكفر ، وعلوم الدنيا . قلت : الرسول كان معلما . قال محتجا : للآخره ياولد . صيبت له قدحا اخر . قال وهو يأتي على اخره . وهو ينهض : لولا انكم لاتجدون في بلدكم طعاما لما جئتم هنا . على دمي في عروقي . لكنه لم يكن يبقي اكثر مما فعل ، وادخل قدميه في حذائه ، وذهب كما جاء دون تحية . فيما يخصني لم يكذب فيما قاله . المجلة التي كنت اعمل بها أغلقت ابوابها . عجزت عن دفع ماكنت ادفعه كل شهر لابي واخوتي . قالوا لي : مل نفسك على الاقل . لقد تخرجت ، ولسم تظم بعد . لذلك جئت الى هنا . لم يكتب احد اخوتي لي . كتبت رسائل الى اصدقائي . انتظرت رسائلهم في الصحراء عشا . شربت معهم ، وتحدثت . واكلت وسهرت . وتصلكت . وتشاكينا . وتعاهدنا ، ولما ما على الارض ، وأملنا معا في صنع جنة عدن . رسائلني الى خطيبتني وحدها ، كان ياتيني رد عليها . كلماتها على فمي قطرات ماء على فم ظامي . يسير وحيدا في صحراء مجدية ، تحت شمس محرقة . من ابي جاءني رسالة يطلب نقودا . أحيل الى المعاش . ارسلت له ماطلب . وذكرته بان علي ان اعول نفسي ، وابحث عن مستقبلتي ، وذكرته بثورتهم علي . ولم ارسل اية نقود اخرى . اخي الذي يليني تخرج ، والتحق بعمل . يصفرنني بخمسة اعوام . وعليهم ان يحتملوا كما احتمل . كان عليهم ان ينتظروا حتى اجد عملا آخر ، ولا آتي الى هنا . لكن هذا البدوي يجعل كل شيء وعما أناله من بلادهم . على غربتي لانال سوى نصف مايناله الموظف مثلي من موطنه . فانا اجنبي ، وشرعتهم انه لا ينبغي لاجنبي ، ان يأخذ اكثر من نصف ماياخذه الوطني . قالت لي حبيبتني في آخر زيارة لها : لا نذهب ، ابق معي ، السعادة ليست في المال . لم اقل لها انه لاهياة بلا مال . لا وجود أصلا بلا طعام . لم اقل لها ماحدث بيني وبين اهلي ، بعد ان اصبحت بلا عمل . اكدت لها ان من الضروري ان اسافر ، وانها ستكون معي في العام التالي . وبكت وهي تعانقني . من اجلك فقط يا حبيبتني جئت الى هذه الديار . لولاه وحده لما جئت هنا . لاجل عينيك الجميلتين وقلبك المحب الاحتمل عذاب الوحدة ، والقرية الموحشة ، وفي الليل اعانق الوسادة الاخرى ، اتخيل انها انت ، وأخذ منك حبا واعطيك . افقد مع الوهم ماينبغي ان ادخره لك وحده . لكنك لا تخيلين كم هي قاسية ورهيبة هذه الوحدة في القرية . في هذه الغرفة ، ثرت على نفسي ، وعلى المال ، مزقت رزمة من النقود نصفين وانا ابكي متستجيا . لكنني لم اجهز عليها ، حين اغلقت لي حياتي بدونك . ازدددت فقط بكاء لمحتني . ولم يعرف احد قط في هذه البلدة انني اتجهم او احزن حين اكون وحدي . لايسرون سوى الرجل العاقل المنزل ، الذي يعرف كيف يتسهم ، ويخفي جراحه في هذه الغرفة . ظلت انزف وحدي ثلاثة ايام بلياليها ونهاراتها ، القلق ، والتوتر ، والطعام الجاف ، وسوء التغذية ، اصابتني بامراض لاأعرفها ، تفجرت كلها في غيبة طبيب القرية الحضرمي ، في هذا النزيف المرعب من الدوسنتاريا والبواسير . كل عدة ساعات كنت املا علية فارغة من مملات قها . واملا الفضاء من حولي صراخا . ومع غيبة الطبيب يفلق المستوصف ابوابه . والقرية تبعد عن الرياض ، عن اقرب مدينة ، بمائتين وخمسين من الكيلو مترات . تذكرت وصفات قريتي البلدية . طلبت من تلاميذي ان يبحثوا لي عن سلامكة ، ونخوه هندي . فانطلقوا يبحثون بين اعشاب الصحراء ، حتى جاءوا بهما ، وطعنوهما ، تناولت السلامكة في يوم ومع منتصفه ابتلعت النخوة الهندي . واسترحت تلك الليلة ، وبدأت اغضب على نفسي ، وامزق ما ادخرته من مال لتعيش يوما معا . (١)

اقيعت امام صنوبر الماء ، وبدأت اغسل وجهي ، رائحة الحوض العطنة تزكم انفي . وطنين الذباب ، أسراب الذباب ، المتجمع على بقايا الشاي الحلوة في الخارج ، يسد اذني . ينساب الماء جاريا ، ليعبر الحائط ، عبر ثقب فيه ، الى الخارج ، حاملا معه بقايا الشاي المتخلف في البراد من الليل . مشطت شعري ، واستندرت باحثا عن رفيف ، في

(١) من رسالة اليها

الصناديق الخشبية التي علقتها بالحائط ، لاخزن فيها زادي ومثونتي . ولا رفيف ، ولا معلقة واحدة . أشمطت الموقد النفطي . ووضعت عليه البراد لاصنع شايا والى ان يغلي الماء ، لابد ان احصل على خبز ، حتى لا اصاب بالاسساك مرة اخرى . أطفأت الموقد حتى اعود ، وفي خاطري ان احدهم ربما يدعوني للافطار عنده ، وشرب الشاي ، في يوم عيد . عنده ساحصل على لحم ، واطعمة اخرى تحسن صنعها النساء : الارز ، والمصيدة ، وما قد نسيت طعمه منذ شهور . عند باب غرفة الطعام ، كان شبك غرفته مقلقا ، وبابه مشبوكا بخيط سميك الى مسمار في السجاف . فتحت بابه . دائما اقل ذلك كل صباح . كانت الغرفة خالية ، لكن ذكرياته القليلة تملأ فراغها المكعب الاجوف . هنا كان يعيش ابراهيم . وقد رحل عن البلدة . طلب نقله منها ، الى مستوصف آخر ، مهما كان نائيا . فنقلوه الى اطراف البلاد ، عند الربع الخالي . ارتدبت حذائي وجلبابي ، ووضعت « (لفطرة) » على رأسي ، وطرحت طرفيها حول عنقي وراء ظهري ، وغادرت البيت ، متجها الى هدفين : الفرن ، والبدال . وغمرني نور الشمس ، وحاراتها القاسية ، مع الضحى .

- ٢ -

لم انتبه في طريقي ، الى خلو الشوارع من الناس ، عند الفرن ، وجدت بابه مقلقا . طرقت الباب مرة ، واثنين ، وثلاثا ، ومرات عديدة ، ولم يلب ندائي احد . جذبت سقاة الباب ودخلت ، هذه اول مرة ، فكرت ان القاضي ربما يكون قد طرد العمال الحضارمة الذين يملكون هذا الفرن ، ويعملون فيه . لكن ذلك لو حدث . لكان ذلك معناه ، جوع الكثيرين في هذه القرية . يانف اهل البلاد كاجدادهم الجاهليين الاقدمين من العمل اليدوي ، ومن الحرف ، مهما كان فقرهم وحاجتهم . ولا بد ان ياتي عمال آخرون من اليمنيين ، او الحضارمة ، او الفلسطينيين فيل ان يجروا القاضي على طردهم . حتى لو ارتكبوا الفاحشة مع ولده نفسه . وغادرت الفرن الى البديل ، لاسأله عن السبب في غيبتهم ، وتوقف الفرن عن العمل ، ثم . . كيف احصل في هذه القرية على خبز يومي ؟

كان باب دكانة البديل مقلقا . قلت لنفسي : لا بد ان السبب هو ان اليوم عيد ، ولذلك أغلق الفرن ابوابه . ويفلق البديل دكانته . لكن لابد من الحصول على مملات ، وخبز . طرقت باب بيته المجاور ، مناديا اياه ، ولم يجيني احد في البيت . كان بابه ، كباب دكانته . مقلقا بالفتح ، على غير عادة سائر الابواب في البلدة . قلت لنفسي : ايجأ الى زملائي . وابناء وطني . عدت متحدرا مع الطريق ، وانعطفت مع جدار المسجد ، ثم انعطفت يمينا الى بيت مواطني « علي » . ناديت ، وطرقت بابه . ثم ناديت ، وطرقت بابه . اخيرا جذبت السقاة ، ودخلت . صفقت منها ، استأذنت مناديا : يا اهل البيت . ناديت اهل « علي » . واحمد ابنه ، وام احمد . دخلت غرفة الضيافة ، السجادة مفروشة . والوسائد في انتظار الزائرين . وسائد للجلوس ، واخرى للتكاء عليها ، وثلاثة مساند للظهر . ومصباح معلق على الحائط وجلباب « علي » المنزلي معلق في مسمار على الجدار . صفقت وناديت ، ثم بدأت ادخل غرف البيت . هاهو سرير الزوجية ، وها هو ثوب منقوش لام احمد ، وقميصها الحريري الاحمر . لمسته برقة . استندت خدي لحظة اليه ، تلفت وراني خوفا من ان يراني احد . تركته . وقلت : ابحت عن خبز . لم اجد لقمة واحدة . هو مثلي يجلب خبزه من الفرن . غادرت البيت . وأغلقت الباب وراني . عدت الى بيت جاري المنهوي الذي اكرمه من كل قلبي . في مثل هذه اللحظة . هو اقرب الي من اي احد آخر في البلدة . انه في البداية والنهاية من بلادي . اثار علي مفتش . ومدير المدرسة ، وقاضي البلدة ، وسخر مني ، لانني آتيت الى غريمه « علي » ، اكثر مما آتيت اليه . كلاهما يريد ان يشب لاهل هذه البلدة انه منهم اكثر مما هو من بلده ، انه ، كما يقولون ، ملكي اكثر من الملك . ونحن في هذه القرية اربعة . انا مع

((علي)) مدرس المجتمع ، و ((فتحي)) مدرس الرسم مع ((محمد)) مدرس العلوم ، وابن دمنهور ، ويسكنان معا في البيت المجاور لبيتي ، وكلاهما ((علي)) ، و ((محمد)) ، يعبدان المال ، ويتقربان الى الاهالي لكي يجندا اعازتهما في نهاية المدة التي ستاتي بعد عامين . عندما يطلب اهمل القرية ذلك من المسؤولين . ((علي)) يطلب المال ليشتري ارضا ، ويرفع رأسه في قريته امام العمدة . و ((محمد)) يطلب المال ليعيني من جديد عمارة قديمة تملكها زوجته في الاسكندرية . فكرت يوما ان اقتل هذا الدمنهوري العدواني ، وألقيه في البئر المجاور لبيته ، والذي شح ماؤه منذ سنين ، وظل باقيا . يهدد أي سائر في الليل ، بالسقوط فيه ، فتحي يعمل هنا ليعيش حتى يأتي اليه التعمين بالحكومة يوما . اما انا . فعلى الاقل اعرف عن نفسي ، أكثر مما اعرف عنهم . وتلك هي مشكلة الذات والغير دائما . جئت لابني عش زواج . بسل جئت هاربا من التعجيل به . وهاربا من عدم وجود عمل . وجئت لافطم في هذه القرية النائية واحلم ان اواصل مبادئه من محاولات للتعبير عن نفسي . احلم بان اكون ، من هذه الواحة المضجرة كتابا . احاول ان ابدأ من جديد . اراجع نفسي في كل ماحدث ، واتصور ماينبغي ان يحدث . لكنني لم احقق شيئا أبدا ، سوى بضع عشرات نقدية ، دفعت ثمنها جوعا ، وكيلا جرائمات من لحمي وشحمي ، وخواء روح ، وعجزا عن قراءة أكثر من صفحة ، وتمزيقا لكل سطور اكتبها . انني ازداد قهرا وتخلقا هنا . انسحق كالوجوه الضامرة هنا ، والعيون المنطفئة هنا ، ويندو لي اخبار العالم التي يحملها الراديو اخبار عالم آخر ليس عالمي . عالم لا انتهي اليه . حتى اصبح من الصعب علي ان انصور مثل تلاميذي ، كما استطعت من قبل : كيف ان صواريخ الانسان واقاماره تتراد الفضاء حول الارض . بل كيف ان الارض كروية . وعادني ، وانا اطرق باب جاري : محمد ، وفتحي ، ذات القلق المقيض والمربع : ماذا اعمل . ومن اين اعيش بعد ان تنتهي ايامي في هذه البلاد ؟ وكيف احمل عبء اعادة انسان آخر معي ، حين اعود الى بلادي ؟

لم يلب ندائي احد . جذبت السقطة ، ودفعت باب الساحة ، طرقت باب البيت ، لم يلب ندائي احد ، كان باب الدمنهوري مقلعا بالفتاح . عدت ادراجي يائسا . بدأت افكر اين تراهم قد ذهبوا جميعا . قلت لنفسي ، اذهب الى بيت مدير المدرسة ، اذا لم يكن قد سافر ليقضي العيد مع اهله في بلده ، سيكون موجودا ، وساجلس معه ، واساله ، واطلب طعاما ، حتى ياتي البدال ، والفران .

طرقت بابه كثيرا ، وفكرت ان افتحه اكثر من مرة . وابتحث فيه عن طعام . ساجد خبزا على الافل . فجيترانه يخبزون له أرغفة بيسن اسبوع وآخر . لم اجرؤ على فتح الباب . فكرت انني سارتكب سرقة . وقد ياني احد . والنتيجة ، انهم سوف يقطعون يدي . او ربما يطردوني لكوني اجنيا ، مجلا بعار السرقة . قلت لنفسي اذهب الى بيت الامير . اوه . كيف لم تخطر ببالك هذه الفكرة ، لا بد انهم جميعا هناك ، في يوم عيد ، يقدمون له مع تهنئة العيد فروض الطاعة ، والولاء . استرحت للفكرة ، واصلحت قليلا من حال ملابسي . وبدأت اشق طريقني الى بيت الامير ، برغم سرعتي ويقيني الاحظ خلو الشارع في نهار عيد من الاولاد ، والنساء المحجبات . في بلادي في يوم العيد يملأ الناس الشوارع بشبابهم الجديدة ، والاولاد يلعبون بالبونات ، والاشياء المتفجرة ، والمراجيح ، وتخرج البنات الفقيرات في ثياب ملونة بحثا عن البهجة والمسة في ضوء الشمس . ام ترى العيد هنا في هذه القرية ، ايام حداد وبكاء ؟ تتابعت الابواب المقلقة امام عيني ، بمنة ويسرة ، وقفت امام باب الامير . باب الامير معلق باكثر من رتاج . طرقت الباب برقة ، ثم برق ، ثم بشدة ، ثم بقبضة يدي ، ثم بكتنا كفي . ايها الامير اجيني . لا احد لا يوجد حتى حارس هنا لشئ . الحارسان اللذان كانا يقفان امام الباب المفتوح لا وجود لهما . ملت الى السوق المجاورة . كانت خالية هي الاخرى . لا احد . سقوف الخيش المظلة . الصناديق الخشبية . بقايا الاشياء من قشر البصل والثوم هي الموجودة

في هذه السوق . لا احد . تلفت حولي بغير . هل رحل الناس من القرية ؟ اقشعر جسدي للفكرة . كيف ابقي وحدي في قرية خربة ؟ اخذت اعدو في الشوارع مناديا من أعرف من الناس في بيوتهم ؟ ثم ناديتهم جميعا : يا ناس . يا عالم . يا خلق . يا هوه . طرقت باب بيت القاضي وباب بيت امام المسجد . لا احد . ذهبت الى المستوصف . الى بيت الطبيب . اعدو ، وانادي . لا احد . لا احد . ماذا حدث للناس ؟ هل رحلوا بامر الملك . هل اذاع الراديو خبر زلزال سيحدث ؟ ام تراه قد حدث فهرب الناس ؟ لكن كل شيء في مكانه كما يزال ، عدا الناس . هل ماتوا ؟ فتلهم وباء مفاجيء ، غزو داهم ، وبقيت انا وحدي حيا في هذه البلدة ؟

اقتحمت ابواب الدور ، واحدا بعد آخر . جست في كل الغرفة الطبية الرملية . لا اثر لميت . او فتيل . لا اثر لفزع او مقاومة . لا رائحة للموت . رائحة الفراغ فقط ، والخراب ، والآثار القديمة التي بقيت على حالها تقاوم الزمن . هل نمت كاهل الكهف مائة عام ، الف عام ، وحين استيقظت كانت الديار اطلالا ؟ ((قفا نيك من ذكرى حبيب ومنزل)) ((ام على الديار ديار ليلي . . اقبل ذا الجدار وذا الجدار)) . لاحظت القرية لأول مرة . بيوتها . غرفها . كبيوت الزيارة في مقابر المدن والقرى في مقابر بلادي علامات الشرف المنتصبة على الاركان الاربعة لكل دار كشاهد المقابر في بلادي . سقطت القرية امام عيني . شوارع متقاطعة بانتظام . وبيوت متراسة مصفوفة بتشابه ورتابة . وكلها من طابق واحد . وسوقان . على ارض غير مستوية . ارض صخرية مغطاة بالرمل ، تصعد هنا . وتهبط هناك . ومقبرة ، بجوار الفضاء المخصص للصلوات الاعياد والاستسقاء . لا يعد المقبرة اي سور لا ترشد اليها اية احجار ، لا يرتفع فوق فيورها اي حجر او اي شاهد ، ارض فضاء مستوية مثل ارض الصلوات ، تحكي بوجودها السطح المستوي الحقيقية العارية الصماء للعدم ، بعد الموت ، للفناء بعد الرحيل ، الصفحة الاخيرة لكل حضارة ، وكل عصر ، لكل المقابر والآثار التي نختو عليها ونفخر بها حيننا من الزمان . لو مت انا الآن لخمد كل شيء وهمد . ليس من طائر في السماء ، فلا اشجار هنا . ولا اقوات . وبئر الماء الوحيدة في القرية غائرة في قلب الارض الصخرية . تمنح المياه بمقدار ما يرفعها الموتور عند الحافة ، بأنبوبة من المطاط ، حتى يملأ تلك المياه الذي تحمله سيارة النقل ، وتمر به على بيوت القرية ، واحدا بعد آخر ، وعلى الكل ان يأخذ من الماء بحساب . فلا احد يدري متى تعود سيارة المياه . ولا متى تعطي البئر مزيدا من الماء . تخالفت ليعني هذه القرية من ارتفاع شاهق . كذات الارتفاع الذي رايت منه ، من الطائرة قرية اخرى ، نائية ، في هذه الصحراء ، شوارعها خطوط كرسم على الورق ، بيوتها مكعبات من الورق . ترتفع مع الارض حين يميل بي جناح الطائرة المجاور الى اسفل ، وتهبط مع الارض حين ينخفض بالطائرة الجناح الآخر . والانسان لا يصرى وسط الخطوط والمكعبات . اودية الجبال وذراها هي التي ترى جيدا ، شاهدا على الازل والابد . ما الانسان الا ذرات نشطة . ما تلبث ان تستنفد قواها وتسقط هامة ، والارض تدور ، تائهة في الفضاء . والقمر يدور ، والشمس ، والكواكب ، والنجوم . ما جدوى ان يوجد الانسان ان يصنع اي شيء ، ان يحيا ، ان يفرح ، ان يحزن . ان يفكر ، ان يتحدث ، ان يبكي ، ان يضحك . ما جدوى ان يصمت . ان يتالم ان يحلم . ان يتخيل آخرة ، ونار او جنة ، ها هو العدم وانت ، ولا احد . وجداني أضحك . أضحك . أطلق لتقواي المخبوءة العنان . ضحك في صراخ . وصراخ في ضحك . سمعت قرقرة معدتي . تطلب طعاما وشايا . دخلت بيت عبدالعزيز ، مديري ، ذي اللحية الخفيفة ، والذفن العريضة ، والعيثين الشاكيتين ابدا ، والشفتين الزمومتين ، المعبرتين عن صبر حزين ، وتصميم على مواصلة المسير ، دفعت بابسه ، وأخذت ابحت عن طعام . عثرت على أرغفة وجبن وزيتون وبقايا عصيدة . اكلت على مهل حتى شبع . وشربت حتى ارتويت . فكرت انه لو اتى الآن - التمتة على الصفحة ١٤٢ -

شرقت بعيدا عن رثتي القتلى ، عن غربة عيني في وجه
المرآة المهزومة
ودفنت الانسان الطفلي (النائم في حضن الآثاث)

في محرقة الشارع ، بين الناس
وطويت اواخر اوراق
سأرحب بالازمان الغاية
ان تأكلني

ان تصرع اوردة تنزف عرياً
تحت جدار الصمت

لن ارفع رايات سلام
في شرفات القلب الصياد
لن اغضب

اذ تأتي وتروح بلا امطار سحب الاعماق السفلى

سأهاجر عن نيراني للنيران
عن احداق ماقاة للجوع المتعالي بين الانقاض

سأتيح لايدي الجهد النشوان
ان تسحب نحو الشمس مدائن
سأعلم اوراق الاشجار لفة الخضره

وسأشعل في الانهار حرائق
سأبدد نفسي في جدل

بين حقول الشمس

وسأصفع مقبرة الاحلام

سأهاجر عن كذب حكاياتي المكروره
عن كيف تسيل الانهار

من آبار العقم الفائت تحت بيوت الجان
عن كيف يراود بين الجدران المهزوزه

بخل عصبي شائه
او كيف يصاد جفول اللقيا

في ردهان الخيبه

سأغير على سفن القلب الاشيب ..
ادميها

لاصافح خلف الاسوار الجسدية ، عبر قبور النزوات
بوابات الافلاك .. ، موسيقى موج الكون ، اشارات

لاعانق ارضا تعبرني ، تتناهى عني
تتبعها خطواتي بحنان وحشي

القاها خلف تخوم الايام الشوهاء
ارضا اسمعها تصطفق

تترامى جذلي تحت خيول الاتين قلاع بدايات الكوكب
اذ امسح جبهتي التعبى فيها

يتوهج مجدا ذلي

هيا احزاني نسجد للارض ، نعرها ، نأنس فيها
ولنفسل عن افواه الانهار

عهر الموت ..

نظمير



نحو المنهج في ثورة ثقافية عربية

بقلم طاع مهدي

لثورة التاريخية ، من أجل جعلها أكثر تاريخية ، أي أكثر جدلية وشمولية واستجابة في إيجاد الصيغ لتحول العلاقات البشرية والمادية في مختلف قطاعات القيادة والفكر والعمل ، وتحرير العمل الفردي والجماعي من أشباح قانون الاستغلال ، مهما كان عنوان هذا الاستغلال تحت بوارق الشعارات السياسية والاقتصادية والأيديولوجية .

فالثورة الثقافية كما وردتنا تجربتها الأولى من الصين ، ليست سوى حركة تطهير داخل ثورة أشمل ، وهذا التطهير يتوجه بالدرجة الأولى إلى أساس أمراض الثورات كلها ، وهو مرض البيروقراطية الذي تقع فيه الثورة عندما تتحول من طور الكفاح السلمي ، إلى طور الحكم والتزام السلطة .

ولقد تكون الثورة الثقافية مجرد تطوير صيني لمبدأ النقد الذاتي المعروف ، وجعله ممارسة ثورية شاملة ، لا تكتفي بالتبرير ، ولا تقف عند حدود النقد النظري ، ولا تتناول سلوكاً معيناً وأشخاصاً محددين ، ولكنها تتوجه إلى بنية الثورة ككل ، لتعمل فيها تغييراً في الفكر والممارسة ، والعلاقات السلطوية والانتاجية وسواها .

ولكن التشكيك بقيمة هذه التجربة الغربية ، يتهمون السلطة الصينية العليا بتدبيرها مع القاعدة الطلابية لنسف الكادرات الحزبية والحكومية المعارضة لاتجاه تلك السلطة العليا ، وبالتالي لا يرون في هذه الظاهرة ، التي هزت كيان أكبر ناسي تجربتين اشتراكيتين في التاريخ المعاصر ، إلا مجرد صيغة صينية للصراع على السلطة ضمن دولة تحكم بنظام الحزب الواحد .

ومهما يكن من أمر ، فإن مثل هذه الظاهرة التي استطاعت أن تحرك قوى الثورة الصينية في مختلف قطاعاتها ، وتوجهها نحو إعادة صياغة الهياكل الأساسية للمجتمع ، لا يمكن أن تقتصر في تبريرها على مبدأ صراع السلطة في رأس الهرم السياسي ، ولا بد أن تكون لها أسباب أكثر موضوعية وواعق جذرية ، ناجمة عن جدلية الثوريا الصينية وظروفها التاريخية الداخلية والخارجية .

ومن ناحية أخرى فإنه من السابق لأوانه التكهن منذ الآن بنتائج الثورة الثقافية في اشتراكية ماوتسي تونغ وآثارها الفعلية على مجمل التجربة الصينية ، وما لم تنتضج بوادر هذه النتائج ، والآثار على الأقل ، فمن الصعب الجزم في تحديد الأسباب الحقيقية الدافعة لممارسة الثورة الثقافية ، وتعيين نسبة الناحية الذاتية والناحية الموضوعية من هذه الأسباب .

لو حاولنا أن نسأل أنفسنا : ماذا نقصد بثورة ثقافية عربية ، لنهبط بنا الفكر بالتداعي مباشرة إلى ما سمع وقيل وكتب عن ثورة « ماوتسي تونغ » الثقافية مع جيل الطلاب ضد بيروقراطية الدولة والحزب والبرجزة المتجددة . ولكننا إذا ما تنبهنا إلى أن المراد هو ثورة ثقافية عربية ، لبدا لنا مباشرة فرق في المعنى ، معنى هذه الثورة ، وفرق في مضمونها ، ووسائلها ، ومبرراتها الفكرية والعملية ، ولربما أن ثورة « ماو » إنما هي ثورة تقع في سياق ثورة أكبر وأشمل ، وهي التي تتحقق كذلك في إطار دولة ثورية ومجتمع متحول ، في حين أن الثورة الثقافية العربية المنشودة تفتقر إلى ذلك الإطار الثوري الأشمل من دولة ومجتمع متحولين ، وإنما بالتالي أقرب إلى الشعار منها إلى الوسيلة الواقعية للتحقق والتغيير .

ذلك أن المجتمع العربي ، المقسم إلى نماذج متباينة متفاوتة من حالات الوجود العشائري ، وشبه المدني ، والمدني ، ومن أشكال النظام السياسي ، بدءاً من العصبة العشائرية إلى العصبيات الطائفية والإقليمية وصور تحققها تحت تصانيف الإمارة والملكية والجمهورية الليبرالية والجمهورية الاشتراكية ، هذا المجتمع ليس هو في طور تحقق ثورة إيجابية شاملة ، على النمط الغربي ، أو السوفييتي ، أو الصيني ، وليس هو مؤطراً ضمن دولة موحدة توصف تحت صفة الرأسمالية أو الاشتراكية .

وبالتالي ، فالثورة الثقافية العربية المنشودة لا يقصد منها تصحيح لثورة أشمل وتعميق لعلاقاتها الموضوعية ، وإخضاع لانتاجها الحضاري التقدمي ، إلا إذا فهمنا أن هذه الثورة الثقافية ، يراد منها تجديد دم الأنظمة الثورية العربية ، وتعميق أصولها . وهذا يعني أن تتوجه إلى حصر ساحة هذه الثورة الثقافية ضمن الأقاليم ذات الأشكال السياسية التي تصنف ذاتها تحت الشعارات التقدمية ، من اشتراكية ووطنية وشعبية وسواها ، ومن هنا كان لا بد للباحث من اعتبار الشروط الثورية التي تحدد الواقع العربي المعاصر ، هو موضوع الاهتمام والتحليل الرئيسي .

كذلك يقوم أمامنا هذا الفارق الكبير في النوع ما بين تجاربنا الثورية ودولة الثورة الصينية ، صاحبة التجربة الجديدة في الثورة الثقافية . أنه الفرق ما بين الثورة السياسية والثورة الكيانية الشاملة .

فالثورة الفوقية تفسر في رموز السلطة وأدوات تحقيقها ، والثورة الكيانية تفسر في البنية التاريخية للمجتمع . وفي مجال الثورة الثقافية الصينية يمكن التحدث عن تثير

الايديولوجي ، فهي تمارس اللغة ، ولا تمارس الواقع . وهي عندما تنجح في استبدال رمز شخصي ، فانما تفعل ذلك وكأنها تغير في اداة التعبير ، ولا تغير من مضمون التعبير . فان عزل اللغة عن حقائق المواقف ، يشابه عزل الاشخاص عن مؤسسات الواقع .

وهذا ينقلنا الى معالجة المستوى الثاني للثورة الثقافية ، والذي حددناه بمستوى البنية الحضارية للمجتمع العربي وعلاقته الانسانية بتحديات العالم الحضاري من حوله .

قبل كل شيء نقول ان دليلنا الى معالجة هذا الموضوع هو تحليل دور اللغة في بنية الحضارة العربية . ذلك ان الحضارات السابقة على ظهور العالم المادي ، يمكن ان تصنف جميعها في مرتبة الحضارات ذات الطبيعة اللغوية في صلتها بالعالم . فمنذ ان انطلقت الدراسات المعاصرة في الفلسفة اللغوية وربطها بمواقف المجتمع الانساني من قضايا الايديولوجية وشؤون ممارساته الاخلاقية والمادية ، على يد فلاسفة وعلماء اجتماع حديثي الرؤية الفكرية من امثال (ليفي ستروس) و (ميشيل فوكو) فيما يدعى بالفلسفة البنيوية (نسبة للبنية Structure ، فلقد اصبح النظر الى اللغة يتعدى الدلالات المعجمية ، الى الدلالات البنيوية عن علاقة فكر المجتمع بأشكال الممارسة ، من خلال الانتاج الحضاري ، والطقوس الدينية والمعادن الاخلاقية ، ومختلف ادوات التأثير والتبادل بين الصيغة الاجتماعية لوجود الشعب او القبيلة ، وبين الطبيعة الخام من حولها . ولعل من اهم نتائج هذه الابحاث نفي الوجود المستقل للمعنى او للفظ ، واعتبار العبارة اللفظية صيغة وجود ، لا تكفي ترجمتها المعجمية لفهمها ، بل لا بد من النظر اليها كوحدة ممارسة انسانية تترجم فيها علاقة الانسان بالعالم وتكون ثمة موقفا له دلالة . وهذه الدلالة لا يمكن ان تفهم الا بردها الى سياق الصيغ الاشم للممارسات الحضارية التي تميز وجود شعب في حقبة تاريخية معينة .

ومن الواضح ان (اشينغلر) في كتابه (افول الغرب) كان من اوائل الذين وصفوا حضارة شرقي المتوسط بالصفة السحرية ، لفلة اللفظ على ممارسته ، بصورة يصبح اللفظ معها ذا قدرة ميتافيزيقية على خلق ظروف نفسية لدى الفرد ، وممارسات موضوعية لدى الجماعة . ويقدر ما تكون اللغة اقرب الى ايقاع الظرف النفسي المناسب للحروف والمقاطع والالفاظ والجمال ، بقدر ما يقوى الابعاء السحري فيها . وهذا ما ابرزه نيتشه في كتابه عن (اصل المأساة) ، اذ اعتبر ان النظم السحري للحوار المسرحي يستخدم وظيفة الابعاء الديني ، كما في جوقات المسرح اليوناني ، التي تناظر جوقات الرهبان في المعابد ، والجوقات المسيحية فيما بعد .

ولكن الدراسات البنيوية لاهية العوامل التأثيرية في اللغة ، في ايمانها هذه ، قد استطاعت ان تكشف عمق الوحدة بين سياق اللغة وسياق الممارسة الفردية والاجتماعية ، وجعل الاولى اشم دلالة من دلالة المعنى ، شرط ان تفهم اللغة هنا لا من حيث انها مجموعة الفاظ وقواعد للتعبير والكتابة ، بل وجود للفكر الاجتماعي وهو في حال الاحتكاك اليومي مع ادوات الوجود الحضاري عبر المجال المادي ومجال العلاقات الانسانية . ولقد كشفت الدراسات الانثربولوجية الحديثة الموجهة بمناهج المدرسة البنيوية ، كشفت ذلك الفاصل الذي يحصر القبيلة الابتدائية ضمن صيغها اللغوية السحرية ، ويحدد علاقتها بالعالم المادي من خلال اوهام الصيغ اللغوية ، المشتقة كلها من الموقف السحري من ظواهر الطبيعة . وبالقابل فحين تتضاءل استطاعة المجتمع على استخدام ادوات مادية قادرة على تغيير المادة الخارجية ، فان رصيده من البنيات اللغوية ذات المنحى السحري يتناقص حتى يصبح تعامل الانسان مع الكلمات اشبه بتعامله مع الاشياء . ولقد ابرز ميشيل فوكو في كتابه الاخير (اثرات الثقافة) كيف ان مثل هذا الوضع لا يخص الشعوب الابتدائية وحدها ، ولكنه مرتبط بثقافة غنية كالثقافة

فاذا انتقلنا الان الى مجال ما يمكن ان يقال عن ثورة ثقافية ضمن سياق الثورة العربية ككل ، كان علينا ان نتنبه اولا الى ان ثمة مستويات عديدة للبحث ، تبدأ بالمستوى الاقرب الى الممارسة اليومية ، وهو تقييم مجمل الثورات العربية السابقة ، كتجارب حزبية وتجارب حكم ، ثم نصل الى مستوى اعظم ، ويتناول البنية الحضارية للمجتمع العربي وعلاقته الانسانية بتحديات العالم الحضاري من حوله ، وننتقل بعد ذلك الى مشكلة التكون العقلي للانسان العربي ، وهو الهدف الاصلي للثورة الثقافية المنشودة .

اما النوع الاول من المشكلات المرتبطة بتقييم الثورات العربية كتجارب حزبية وتجارب حكم ، فلقد غصت الساحة الاعلامية بنماذج كثيرة عن هذا التقييم خاصة بعد مرحلة الهزيمة . ومع ذلك فلقد بقيت هذه النماذج جزئية وعابرة ، ومنطلقة غالبا من مواقف ذاتية عاطفية ، ولم تصدر المحاولة التقييمية الجادة حتى الان ، والمنزهة عن اسلوب الطعن والزائدة ، واسلوب التجريح والنقد الفسوي لفايات سياسية خاصة .

وبقي اهتمام النقاد منصبا على موقف واحد يطالب بالاستبدال ، كان الثورات اشبه بالاثواب بديلها مع اختلاف الطفس والحالة النفسية التي تمر بها .

ان هذا الموقف يمت في الواقع الى الجذر نفسه الذي بنيت عليه عقلية الثورات التي يراد استبدالها بثورات اخرى . وهو الموقف الطفولي الذي يستهلك لعبة ، ثم يطالب بلعبة اخرى ، كأنما لا وجود لقوانين اجتماعية او تاريخية تتحكم في ظروف التغيير ، وكأنما العالم يمكن ان تغيره ارادة كن فيكون ، على الطريقة الميتافيزيقية والسحرية المعهودة .

ان نزعة الاستبدال هذه كانت تحرك دائما مختلف قوانا السياسية ، وتتوجه دائما الى استبدال رموز الاوضاع ، دون ان تصل الى ادراك ماهية الاوضاع ومواجهة عقباتها الحقيقية .

وكانت قوانا السياسية ، المسوقة بنزعة الاستبدال هذه ، لا ترى من رموز الاوضاع الا اقربها الى الصورة اليومية ، وابعدها بالتالي عن بنية الواقع غير المرئي المتغلغل وراء المظاهر المباشرة ، والذي تتحكم فيه قوانين موضوعية لا يعترف بها احد ، وان كان ترديد شعار الموضوعية اصبح اشبه بالمفتاح السحري لكل منشور سياسي . ولقد انصبت نزعة الاستبدال هذه دائما على تغيير القيم السياسية ، والاطارات القيادية المباشرة ، واكتشفت من رموز الاوضاع باسماء البشر ، افرادا وجماعات .

فدخل عصر الثورة العربية ، من حيث لا يدري اصحابه ، فلى عصر الركود السابقة عليه . وما هو عصر الركود ، ان لسم يكن الاستبدال في رموز الاوضاع مع استمرار الاوضاع ؟ ان استبدال الخلفاء العباسيين في اواخر عهد الدولة العباسية ، بالقتل والاغتيال والتامر ، ما كان ليغير شيئا من حتمية قوانين الانهيار التي كانت تستبد بتلك المرحلة ، وتقود الدولة العربية آنذاك الى نهايتها .

وبالرغم من ان نزعة الاستبدال اليوم تقنع نفسها بالفاظ ايديولوجية مختلفة ، فانها تستطيع ان تكشف فعلا حقيقة ذاتها ، وليس حقيقة ما تريد ان تستبدله . فهي عاجزة عن تحليل ما هو قائم ، ولذلك تدعو الى ما يجب ان يكون ، اي انها تنطلق من حكم اخلاقي على واقع لتدعو الى قيمة اخلاقية غير واقعية ، لانها لم توجد بعد . ولذلك فهي تأخذ دائما طبيعة التبشير ، لتخفي مضمون الركود في فكرها ووسائلها . ومن هنا كانت فعالية اللغة هي سيدة الساحة دائما ، بمعنى ان ظاهرة الاستبدال بحاجة دائما الى ممارسة اساليب الكلام ، لتبرر عملية طرح رموز قديمة وتجسيد رموز جديدة ، واستبدال الالفاظ بالالفاظ يوازي عملية استبدال رموز اوضاع برموز اخرى ، مع استمرار الاوضاع .

ان ظاهرة الاستبدال حين تستخدم النقد باصطلاحه

والبنوية) ان شعوب العالم الثالث عندما تعتنق الماركسية ، فكانها تعتنق اديانها القديمة باسماء جديدة (٢) .

وليس من شك في ان جعل وسائط الاشراك من اجدية او سمعية بصرية ، قادرة على تكيف الوجود الاجتماعي فكرا وممارسة وعلاقة مادية وقيمة ، هو اشبه باستبدال الماركسي الاصلي ، القائل بان تطور ادوات الانتاج يحدد العلاقات الاجتماعية والطبقية . فكان وسائط المشاركة الموجهة للكتل الاجتماعية ، هي اليوم اهم من طبيعة ادوات الانتاج والعلاقات الاجتماعية ، من حيث قدرتها على صياغة نماذج الكتل البشرية عقليا وعمليا بصورة متجانسة ، لاختلاف بين وحدتها ، لا بالكيف ولا بالممارسة . ان توحيد صورة العالم هو هدف الامبريالية الاعلامية اليوم . واذا كانت شعوب التكنولوجيا المتقدمة قد خضعت لوحدة النمطية في الفكر والممارسة وصور العلاقات والعادات اليومية ، وساهمت الوسائط الكتلية الناقلة ، بصريا وسمعيا ، في فرض هذه النمطية ، فان شعوب العالم الثالث التي لم تدخل بعد عصر التكنولوجيا ، ما زالت تتابع خضوعها لنمطية الركود ، التي تعزها نمطية وسائل الاعتقاد بقوى الالفاظ التسموعة المكتوبة ، المنقولة خاصة من مراكز التراث ، ومراكز التعريض الحديث عن التفسير شكليا ، من خلال فعالية الاستبدال .

ان اللفظة - القوة حلت محل الفكرة - القوة . وفي حين ان الفكرة - القوة قادرة على تغيير الزاوية الاساسية لعلاقة المجتمع بذاته وبالطبيعة من حوله ، فان اللفظة - القوة تتركس عزلة المجتمع عن الاشياء . وبالتالي تأخذ هذه الالفاظ سياق الايقاع الترتيلي الديني فتساهم في سلبية العقل امام تحديات الظروف الموضوعية . وهكذا في حين ان ايدولوجيات الانظمة الاجتماعية ذات الارتباط العضوي بالتقدم التكنولوجي ، تريد ان تفرق كتل شعوبها في نمطية رد الفعل الواحد المتجانس على المحرضات المنظمة من قبل وسائط المشاركة السمعية البصرية ، فان ايدولوجيات المجتمعات الركودية تسعى الى طمس فعالية المحرضات الخارجية ، وتكرار لفظياتها للبقاء على نمطية الركود السابقة ، للكتل السائدة في بحران الالفاظ ذات القوى الميتافيزيقية .

ولكن نمطية السلوك الكتلي لدى المجتمع المتخلف ، تتباين عن مثيلتها لدى المجتمع التكنولوجي ، في ان الاولى تركز الى ادوات الالفاظ ، في حين ان الثانية تركز الى ادوات التكنولوجيا .

وبذلك فليس الحل في استبدال اللفظ بادائية التكنولوجيا بل في تغيير طبيعة العلاقة بالاداة ذاتها مهما كان نوعها . وهذا هو القاسم المشترك بين نمطية التخلف ونمطية التنمية لمبودية التكنولوجيا وهو ما يعطي صورة متجانسة لوضعية الانسانية كلها في ظروف الانسلاخ الحاضر .

فما الذي يجعلنا نخرج اذن من هذه الحلقة المفرغة ؟ ان نقد الالفاظ بالفاظ اخرى لا يتناول تعديلا في طبيعة الاشياء التي تسميها هذه الالفاظ . ولو دققنا في اللفظ المستعمل ، لوجدنا انه يحيل الى لفظ آخر ، واللفظ الاخر يحيل الى لفظ ثالث . وفي حالة النمطية التي تولدها ادائية هذه الالفاظ ، فانه من العبث مثلا ان نستخدم مصطلحات النقد الثوري ضد ثبوتيات الميتافيزيقا البدينية، او ميتافيزيقا الاقطاع السياسي والاقطاع الاجتماعي . ذلك ان غياب العلاقة مع الاشياء ، مع مؤسسات المجتمع الفعلية وجذورها ، يجعل جميع الالفاظ المتداولة في التعبير محملة بذات النمطية من الميتافيزيقا ، حتى لو كانت الالفاظ متناقضة المعاني المستقلة ، كان تكون معاني للرجعية واخرى للتقدمية . ذلك ان اقامة منظومة من الافكار ، انما هي في الحقيقة اقامة منظومة من الالفاظ . والالفاظ لا توجد . في حين ان الوجود هو المؤسسة ، ولكي يتحول اللفظ

الفردية ذاتها ، التي طفت فيها نزع التعامل مع الكلمات من خلال تراث الفلسفة التاملية ، على التعامل مع الاشياء ، وهي في براءتها الخاصة ، وهو يقصد طبعاً مراحل تلك الثقافة السابقة على تعاضل المؤسسة العلمية ، ومجالها الرحب من تنوع ادوات الصلة والتغيير في المادة ، وفي بنى العلاقات الانسانية ذاتها .

حتى ان مفكرا كبيرا من رواد الفلسفة اللغوية في انكلترا وهو (نوام شومسكي) رآى من ناحية اخرى ان في التوحيد ما بين وسائل العمل والعمليات اللغوية بصورة آلية كما لدى اصحاب التطبيق الذرائعي للمدرسة الاميركية ، واعتبار ان العمليات الفكرية السابقة على التعبير اللفظي الصوتي ، ما هي الا عادات مكتسبة لتوجيه الخبرات العملية ، رآى في هذا الموقف تطرفا يقابل التطرف الذي تعطيته الفلسفات التاملية لاستقلالية المعنى . واعتبر ان التطبيق الذرائعي على اللغة يفقدها فعالية الخلق ، والدفع الى تكوين خبرات جديدة ذات مساق موحد مع الممارسة الفردية والاجتماعية ، ويجردها عن وظيفة الكشف العلمي والاحياء الفني ، والتوجيه ايدولوجي . (١)

فالثورة التي احدثتها هذه الفلسفات اللغوية الجديدة تركز الى اعتبار ان الكلام الانساني ليس واسطة بين الاشياء والفكر ، ولكنه هو ذاته الصيغة الاشمل التي تستوعب مختلف صيغ الممارسة الحضرية وان دراسة هذه الصيغ وتحليلها في سياقها اللفظي ، وفي جذورها الفكرية ، وفي ادواتها المختلفة من الرموز والاصطلاحات ، والسياقات الايقاعية ، تؤدي الى معرفة اعماق للثقافة او للحضارة .

واذا حاولنا الآن على ضوء مثل هذه المنطلقات مواجهة مشكلة الاسر اللفظي او اللغوي لفعالية الحضارة العربية ، وجدنا ان اساس الثورة الثقافية يجب ان يبدأ من هذه المواجهة . ذلك ان الفعالية الحضارية للامة العربية قد اختصرتها ثقافة الالفاظ ، حتى وقعت الثورات السياسية المعاصرة في وهم الاستبدال لرموز الاوضاع ، وهي تستبدل في الوقت ذاته منظومة من الالفاظ بمنظومة اخرى .

ان نقطة العالم الثالث ، وليس الامة العربية وحدها ، مهددة بالوقوع فيما يدعوه (ماكلوهان) باوهام المرحلة الابجدية . وهي المرحلة المتوسطة ما بين سيطرة الكتلة - الوسيط (Nass-Media) القائمة على استخدام وسائط الحواس بشكل متوازن ومرتبطة مباشرة بالحسومات الطبيعية ، وما بين مرحلة الوسائط العينية القائمة على حس النظر كالسينما والتلفزيون والاعلان المكتوب ، اي ان مرحلة المطبوع كوسيط اساسي لتوحيد فكر الكتلة ، سواء كان هذا المطبوع مقرونا او مسموعا ، هي المرحلة التي تمر بها شعوب العالم الثالث ، وفيها تصبح وسيلة المشاركة الجماعية هي اللفظة وليس مضمونها (٢) .

يقول ماكلوهان من خلال موقفه الفكري الطريف والعميق ان اهم العوامل التي اثرت في اعطاء الصفة الجماعية للمجتمعات كانت طبيعة وسائط المشاركة ، اكثر مما كانت طبيعة مضامين هذه الوسائط .

ان قيادة المجتمع المتخلف الركودي عن طريق اللفظ مكتوبا او مسموعا ، قد تركزت اصولها اكثر باستخدام وسائل الاعلام المجلوبة من مجتمعات تجاوزت مرحلة الوسائط اللفظية الى مرحلة الانقياد بوسائط الرؤية بالصورة والشكل والفعل المصور ، وهذا ما يفسر لنا انتشار اجهزة الداياب والترازيستور بصورة كمية هائلة عبر البوادي والسهول والمدن والجبال . ويمكننا ان ندرك خطورة هذه الواسطة عندما تكون اللغة المتلفظ بها هي تلك الارومة ذات الطابع الصوتي والايقاعي المسيطر كاللغة العربية . واذا تأخذ الفاظ اللغة سياق الكلمات الجذرية الكبيرة ، فانها تنشئ سياقاً ايدولوجياً يشبه الدن المتجدد ، وكما يقول (لوسيان سباج) حول كتابه عن (الماركسية

- ١ - انظر خاصة كتابه : Nature formelle du langage
- ٢ - انظر كتابي ماكلوهان : Message et massage و Pour comprendre les mdia

الى مؤسسة ينبغي ان يكون قادرا على بناء عمل . ولكن الالفاظ لا تبني اعمالا ، وانما تبني الفاظا . ومن هنا وجب اذن العودة الى سياق الممارسة . فالموجود وحده هو الذي يمارس ، ولو كان هذا الوجود من النوع النمطي . بل ان كل موجود هو نمطي . وبالتالي فالنمطية هي مؤسسة المؤسسات كلها . وحتى تتغير ، لا بد من تفجيرها من داخلها ، اي بكسر جذور النمطية ، فالايديولوجية الرجعية من اديان وأخلافات ومبررات فوفية مختلفة للانقسامات الطبقيية والكنولية والسياسية وسواها ، ليست هي الموجودة فعلا ، ولكن الوجود هو ممارساتها اليومية من خلال مؤسسات الواقع المادي ، وانما التعامل ما بين الناس ، وبين الناس والاشياء .

وفي مثل ظروف سيادة النمطية المنعكسة عن مؤسسات الركود في المجتمع العربي ، فان اثبات وجود الله بالالفاظ مثلا يعادل انكار وجوده . وكلا العمليتين تعتبران من البنى الفوفية ، بالرغم من ان عنوان الاولى رجعي ، والاخر تقدمي . وعلى هذا المثال ، يمكن ان نكتشف بكل سهولة ان تناقض نظام سياسي رجعي مع نظام سياسي تقدمي عن طريق وسائل الاعلام لا يغير من وحدة جذور النظامين في ارضية المجتمع الركودي . بل ان المستمر والموجود دائما هو نمطية الركود . وما يناقض الركود هو تفجير مؤسساته الجامدة بمؤسسات العمل المبني على تغيير الاشياء . ومن صلب تغيير الاشياء قدرة اللفظ ذاته على ان يصبح شيئا .

ان الفلسفات الثورية تصبح نوعا من الاعلام عندما ترمي للتداول وتفقد قدرتها على التماس مع الاشياء وتفجير المؤسسات . وهذا ما يفسر ظاهرة اسبدال نظرية ثورية بنظرية ثورية اخرى ، وتعايش النظريات الثورية مع نمطيات الممارسة الرجعية في آن واحد ، دون حدوث صراع متفجر بينهما ، اذ ان هذه النظريات التي تأتي الى المجتمع الركودي ، بشكل منظومة من المعاني المستقلة ، لانلبث حتى تتحول الى مجموعة الفاظ ، وبالتالي يسهل استعمالها كمنطق جديد ، اي كشكل لفظي لمحتوى الآلية الفكرية التقليدية السائدة ، في عسل المجتمع وعمله .

وكذلك فان اجتهد انفات الثورية باعلان عناوينها الايديولوجية لتمييز منظماتها عن بعضها بعضا ، لا يمكن ان يحدث فعلا تمييزا واقفيا فيما بينها . ولكن الانحاح على وجود الايديولوجية المتمايزة ، انما هو استخدام الالفاظ المستجدة لتبرير نمطية اساسية في بنية المجتمع الركودي ، وهي استخدام منظومات الالفاظ بمعزل عن منظومات الاشياء والمؤسسات . ولذلك تتحول هذه المنظومات اللفظية ، بالرغم من انتماؤها لمختلف ارومات الفكر الثوري ، تتحول الى صيغة الكتلة الواسعة .

وهكذا فان الامبريالية العالمية نفسها أصبحت تستخدم حتى شعارات الفكر الثوري لتعزيز النمطية الركودية عن طريق التعميم الاعلامي ، الى درجة سطوح المنظومة الفكرية ، وتجريدها من محتواها ، وتكريس لفظيتها ، حتى تصبح قوالب نملا بمضمون الآلية النمطية ، وتتساوى اخيرا مع منظومات الواقع النمطي ، ولا نصطدم مع مبرراته وقيمه ومقاييسه المسيطرة على الممارسة الآلية لدى الجماعات الفسل .

فلقد صار امرا مألوفاً على الصعيد العالمي تعايش الايديولوجيات التقدمية والرجعية ، كما صار مألوفاً كذلك على صعيد العالم الثالث تجاور أنظمة الاقطاع السياسي وشيوع الاعلام الثوري ، وغدا من السهل دائما نجويف الالفاظ من أفكارها الاساسية ، عن طريق عزلها عن الحوار مع مؤسسات الواقع الاجتماعي ، وتحولها بالتالي الى اداة جديدة لتعزيز نمطية قديمة ، تسمح باستمرار طرح الحلول القديمة على المشكلات المستجدة ، واغلاق خط التطور الصاعد ، في دائرة مفرغة من الدوران حول الذات القديمة .

ان اخطر ما يواجه المجتمعات التي تنهيا فيها الظروف الموضوعية

لتحقيق ثورة تقدمية حقيقية ، هو طمس ظروفها الموضوعية تلك بحشوها تحت التعميمات الواردة من المنظومات الفكرية ، بهدف جعل هذه الظروف متطابقة مع التعميمات ، في حين ان نكسات هذه المجتمعات قد برهنت على ان نتائج هذه العملية كانت تؤدي دائما الى تجريد ظروف الثورة عن قواها التغييرية الفعلية ، واصطناع بديل عنها بقوى الالفاظ المستقلة ، لمجرد ان هذه الالفاظ تنتمي الى معجم الايديولوجيات الثورية . وكان من عمام بعض الطلائع الثورية حقا في العالم الثالث ، استخدام الالفاظ واهمال الاشياء . فلم تكن الايديولوجيات دليل رؤية وتحليل للاشياء ، ولكنها كانت غطاءا تعميميا ينشر فوق خصائصها ، ويطمس قواها الفعلية ، فلا يكشف فيها عن امكانيات التفجر ، ولا يكشف فيها عن عقابها الموضوعية ، ولا يقاس مدى قدرتها على التحول او النكس ، وبالتالي يعجز الثوريون حقا عن التعامل مع الاشياء ، وبناء استراتيجية لهذا التعامل ، ضمن عقلانية علمية قادرة على ابطال مفعول آليات النمطية المنبثة في مجال تحركهم الاجتماعية ، والمبطنة لمقولهم واراداتهم ، بحكم انتمائهم الى نمطية الركود في مجتمعهم ، ونمطية الاعلام المصري في المجتمع العالمي ، المقود بالوسائل الكنولية التكنولوجية .

هكذا نستطيع مثلا تفسير ظاهرة انتشار اشكال السيارات الفوضوية في العالم عن طريق وسائط الاعلام والتعميم الجماهيري التابعة لمراكز التجارة الرأسمالية العاليه نفسها . فالاسطوانات والكتب والمجلات والملابس وتنظيم الرحلات وبيع الاعلانات والصور، الملونة بالشعارات اليسارية نفسها ، انما هي بضائع استهلاكية جديدة ، خلقت دما جديدا في عروض الصناعة الرأسمالية المعاصرة .

وفي مجتمعات العالم الثالث من السهل هضم اليساريات واستهلاكها من خلال نزع تعميم المظاهر المعاصرة لدى الفئات شبه المثقفة . اذ تبحث هذه الفئات عما يجعلها طمس انتماؤها في عين ذاتها وفي الاين الآخرين ، الى ارومة المجتمع المتخلف ، فتندفع الى تداول الالفاظ اليسارية ومظاهرها الخارجية في معاوماتها وسلوكها اليومي ، وهي مخدرة بقوى التبعية للنمطية واساليب تعميمها . فان ظاهرة انتشار اليسار ، ليست هي التعبير عن الصحة ، ولكنها البرهان على تحول اليسار الى بضاعة استهلاكية للتعميم وتعزيز النمطية الركودية الاصيلة ، سواء ركودية التخلف في العالم الثالث ، او نمطية آلية في المجتمع المتقدم التكنولوجي .

هذا ما نبه صفا جديدا من المفكرين المعاصرين الى اعادة النظر في مختلف اسس الايديولوجيات الثورية على ضوء حقائق المعلوم الانسانية المتقدمة ، فان تفجر حركات التمرد الظاهرية والفوضوية والانحلالية فيما يسمى اليوم باليهيين واليساريين (اي مدعى اليسار) ومختلف حركات التمرد الاخلافي والجنسية وسواها التي تعم الغرب ، وتتغلغل تحت صور اخرى من احتراف اليسارية فسي مجتمعات العالم الثالث ، كل ذلك ينبغي تمييزه حقا عن التحرك الثوري الحقيقي الذي يكاد تضعيع معاله تحت صور الانحراف . اذ تسرع آليات المجتمع انصناعي الى تجريد اليسار من قدرته على التعامل مع الظروف والمؤسسات والاشياء وتفجيرها من داخلها وتحوله الى صيرورة البضاعة الاستهلاكية ذاتها . وبذلك تستهلك الفاظ اليسار وطقوسه وتعميماته ومفرياته اللفظية ، تستهلك حقيقته التاريخية وقدرته على الالتحام العضوي مع حركة التجاوز الانساني لنمطيات التعميم الآلي وايديولوجياتها اللفظية .

ومصيبة العالم الثالث ، والعرب من اوضح نماذجه ، انه يستفيق على نفسه وعلى العصر في غمرة سيادة النمطية واستغلالها لمختلف ادوات الاستهواء الجماهيري ، وعلى رأسها الايديولوجيات الثورية . ولا تخدم النمطية في النهاية الا القوى التي يهملها التحكم فسي سلوك الجماهير ، وتنظيم عقلها وردود فعلها بحسب مصالح الاستغلال الاقتصادي والاقطاع السياسي ، محليا وعالميا .

وبالمقابل تعاني قيادات اليسار المنظم من عوامل الجمود والانهار وضيق القدرة على التحليل المستقل ، والقبض على مفاتيح الظروف من حولها . وترى نفسها في حصار ضمن تيارات الانحراف التي تفرق جذورها وتطمس معالمها الخاصة ، من ناحية ، وضمن آليات النمطية التي تقضيها انفصالية الجماهير ، واجهزة التحكم الجماهيري في مؤسسات التصنيع للأفكار والانماط السلوكية مع بضائع الحياة المصرية المزيفة من ناحية أخرى .

فكان الثورة عالما ، ومحليا ، محتاجة حقا الى ثورة ثقافية عارمة ، تميد لها حرية تعاملها مع افكارها ، وقدرتها على تحليل الواقع المستجد حولها ، من خلال معطياته الخاصة ، وتتيح لها فرصة القبض على زمام التحرك المنتج على ارض المعركة ، معركة الاشياء ، وليس معركة الالفاظ .

والمجتمع العربي المنحدر عن نمطية الركود الحضاري والبقاء خارج الديالكتيك التاريخي عصوراً طويلة ، تواجه طلائع الثورة الآن ، من خلال ظروفه الخاصة ، وظروف الازمة الثورية العالية محنة الارتباط بالثورة كنمط ، وليس كتغيير .

ولان الاشياء غالبة من ساحة الوعي في المجتمع الركودي ، فان الاستجابة للالفاظ هي المحرك اليومي بدلا من المحرك الديالكتيكي . وهذا يؤدي بدوره الى تاخير فرز موضوعي لقوى الثورة ، واذا ما فرزت هذه القوى في مرحلة ، لم نستطع ان تستقطب ذاتها بحسب ظروف الجدلية التاريخية ، لقيام طبقة من الالفاظ بينها وبين حقيقة التحرك التاريخي .

فحول : من هي القوى الثورية في المجتمع العربي ، هل هي قوى قومية او طبقية ، او انها قومية طبقية معا ، ما زال الجدل دائرا ، والضياع بين تلك الهويات اجتماعية الثلاث مستمرا من معركة الى معركة .

وحول طريقة الارتباط بظروف الديالكتيكي التاريخي ، ما زالت القيادات السياسية والفكرية تخط ما بين حضور النمطية المتجسدة في جغرافية التراث والواقع اليومي للمعيشة الركودية وبين ظروف التناقض الاجتماعي والسياسي ، والتي يصعب اكتشافها وتحديدتها ، وبناء استراتيجية موضوعية على اساسها . ولذلك سادت ممارسة الاستبدال في حقل هذه الثورة ، كما بينا في مطلع البحث .

والاستبدال موقف يمر من تجاهل عالم الاشياء ، والاستغراق في عالم الالفاظ ، اي عالم الاشكال النمطية الفارغة من المضمون ، سواء كان هذا المضمون فكرة او شيئا ، مشروع تغيير ، او تغييرا حاصلا ويتطلب وعيا يكافئ حجمه ، وتعديلا سلوكيا يحقق تطبيقه فسي مختلف مستويات العمل الانساني والمادي .

هكذا مثلا فان بناء حزب ثوري هو أداة لمشروع تغيير اجتماعي وسياسي شاملين ، ولكن النمطية لا تلبث حتى تمسك اليه نموذجها الخاص من الارومة الركودية ، فاذا بالحزب لفظ جديد لمحتوى نمطي قديم كالمشيرة والطائفة والضيعة ، وابية فسة مغلقة من فئات المجتمع المتخلف ذي البنية الانفصالية المتقطعة الاوصال .

هكذا مثلا فان اقامة نظام سياسي ثوري مهدد دائما بان يستهلكه المحتوى الموجود فعلا ، لمختلف الانماط التصالحية في المجتمع الركودي ، وهي انماط الاستغلال الفوقي ، فاذا بهذا النظام الثوري يغلبه محتوى الاقطاع السياسي التقليدي فيصير الى شعار لفظي فوق حقيقة قديمة . هكذا مثلا ، فان الانتماء لايدولوجية ثورية ، قد يعبر انتماء لالفاظ سحرية تخفي ارتباطا بدين قديم . فبدلا من ان تصبح الايديولوجية أداة لرؤية علمية ، وتحليل موضوعي ، ومادة لتنظيم حركة التغيير الاجتماعية الشاملة ، فانها تنقلب الى لعبة الالفاظ تتطلب تقديسا وعادة اذ أصبحت غاية في ذاتها في طقسية السلوك النمطي . وهكذا مثلا تقدم لنا ظروف الديالكتيك التاريخي

فرزا لقوى الثورة على اساس وحنوي فنماضها بالنمطية التجزئية . وتقدم لنا علافة موضوعية لصراع التقدم والتخلف ، فنجهضها في فرز طبقسي شكلي .

وتقدم لنا نكساتنا وهزائمنا القومية والعسكورية والثورية ، قوى جديدة لتدمير اطر الهزائم السابقة ، وتوليد بيني مؤسسات الواقع الثوري الحقيقي ، كالمعمل الفدائي ، والحرب الشعبية المستمرة ، فتحول النمطية موت الفدائي الى بضاعة الميثاق ، للتحزبات السابقة من فوق موجة المقاومة المسلحة . وتحول النمطية اللفظية شعارات الحرب الشعبية الى جدليات الزيادة بين قوى الاقطاع الثوري القائمة .

وتعود الاشياء الى الغياب كليا ، ولكن تتجاوز اسمائها كلها في صف واحد ، وتنفقد الفاظها في سلك واحد لان اسم النار يمكن ان يجاور اسم الماء ، والنار كشيء ، والماء كشيء لا يتجاوران .

تتساوى الالفاظ اذن كلها في نمطية الاستهلاك عن طريق التكرار والمادة واللاحاح على ايقاع اللفة ، فلا يبقى من اللفة الا قاموسها ، واما مواقف الجماعة والانسان وهي تحكي وتتجاوز وتعتبر وتستوضح ، وتسال وتجيّب ، وتعلن وتحدد وتعرف ، وبفضل وتسله ، تقبل وترفض ، فكلها فاعلية اصوات واشارات في الفراغ .

ولا يقتصر هذا على فعالية السياسة والثورة ، ولكنه الغن والادب والاخلاق والسلوك اليومي . فهي كلها تشكو انها في فراغ ، وانها قوالب واسماء ، لا محتويات ولا مسميات لها . فالقول مثلا ان الثورة الثقافية تبدأ برفض المتقدّمات الفيبية في المجتمع العربي يعني في الواقع ، ان نجعل بنية فوقية ضد بنية اخرى ، اي ان وجود مؤسسات التخلف ليست نتيجة للايديولوجيات الفيبية ، في حين ان مؤسسة الدين ذاتها في المجتمع المتخلف هي انعكاس للاشياء والمؤسسات الاكثر مادية واعمق جذرية في بنية المجتمع الركودية .

فالمسألة ليست اذن في استبدال عقيدة بعقيدة اخرى ، اي منظومة الفاظ بمنظومة الفاظ مساوية لها من حيث انها الفاظ مجمعة مستقلة عن المواقف وجغرافية الاشياء على ارضية الواقع . ولكن المسألة هي في اعادة الارتباط بين قوى التقدم وظروف التقدم ، واكتشاف هذه القوى والظروف في لحظة ديالكتيكية واحدة . اي البدء بالاشياء لتستطيع ايجاد مدلولاتها ، وبالتالي اسمائها الحقيقية .

ان رفض المفاد المتحجرة والانظمة السياسية المتخلفة او الثورية المزيفة ، والمناداة بالنموذج السوفيتي او الصيني ، او الكوبي ، لا يعني ان المجتمع في ثورة ، وان الطليعة الجديدة قد تكونت وان مؤسسات التغيير قد انطلق بناؤها .

بل ان مثل هذه الظاهرة تعني ان الطليعة لم تبدأ بعد باكتشاف ملامح المدخل الى اية ثورية حقيقية ، وهي الثورة الثقافية ، اي الثورة على الوجود اللفظي في سبيل الوجود العيني ، ان صح التعبير .

ان المجتمع المتخلف يعيش مادية الالفاظ وليس مادية الاشياء والافكار . وهو يتحرك في فراغ عن العلاقة بالطبيعة الخام ، وبالطبيعة المصنوعة ، ولذلك فانه سجين ذاتية فقيرة مقطوعة عن العالم يغنيها بنمطية الالفاظ ، التي أصبحت اشياء الفكر والعمل معا .

ومولد الثورة في المجتمع المتخلف يكافئ مولد العالم بتحدياته المختلفة ، واجتياحه لاسوار الذاتية السحرية التي حفظت للمجتمع مجرد وجوده المادي الخام ، في غياب الجدلية التاريخية .

غير ان الثورة التي تفجر حضور العالم متحديا للمجتمع المتخلف قد تعادل كذلك مولد العلم ومؤسسة الموضوعية العلمية لدى الغرب ، اذ ان العلم الذي نمته البرجوازية الصاعدة في الغرب اقتسرن بثورتها الاقتصادية كذلك على البنية الاقطاعية . وفي المجتمع المتخلف يستمر العلم من خارج ما دامت اطر النمطية الركودية

وبعد ان كادت ثورات العالم الثالث تبنتها الاطر الهجومية المستجدة ، من قبل مراكز الامبريالية العالمية ، فان اللحظة التاريخية المنتظرة لدخول قوى المجتمعات الى حلبة الصراع الديالكتي قد اذنت بتحويل اسلوب الثورة ذاته ، من صراع فوقي جزئي مرتبط بغايات استبدالية لرموز الاوضاع ، الى اسلوب الثورة البروليتارية القومية .

بقي ان استيعاب هذا التحول التاريخي الهام ، بالرغم من توفر ظروفه الموضوعية في حالة الصدام الكياني الراهس بين العرب واسرائيل ، ما زال يعاني من رواسب النمطية الفوقية بفيض من الالفاظ والاهام ، لمنع ظهور مؤسسة الثورة المادية باداة العنف الجماهيري المباشر . وبالرغم من توفر ظروف العمل المعني عن طريق طلائع المقاومة الشعبية المسلحة الجسدة في العمل الفدائي ، فان ادوات الالفاظ تحاول ان تحتفظ بيوها في اجهاض ادوات العمل الحقيقية .

ان انهاء الوحدة العضوية للعمل الثوري لفكر تقديمي موضوعي وتحرك جماهيري منظم ، وبناء تحديتي شامل للمؤسسات المجتمع المتطور ومواجهة استراتيجية تبوية لحرب الوجود او عدم الوجود مع اسرائيل ، هو المنظور التاريخي الذي يجب ان تتحرك بموجبه عملية اعادة النظر لصيغ العمل الثوري ، كمؤسسات موضوعية تواجه الاشياء بمواقف قادرة على تغييرها وليس باجترار مسمياتها اللفظية .

وكل ما تستطيع فعله الثورة الثقافية العربية هو التبشير بوجود عالم الاشياء ، والبحث عن اساليب تغييرها ، بدلا من الدوران في عالم الذات اللفظية من ضمن اقنية البنى الفوقية لظلال بنى فوقية اخرى ، تاتيها من عالم الاستغلال الاستهلاكي .

ان انبثاق الوجود الجماهيري وادخال تحركه في سياق الصراع الجدلي التاريخي هو في حد ذاته اول نتائج الرد الثوري على تحديات الوجود او عدم الوجود الذي تعانيه البنى الفوقية المستعارة لشنار وتبرز تحتها بنى الاشياء ومؤسساتها الاجتماعية والمادية وجها لوجه امام تلك التحديات .

ذلك وحده طريق تحطيم النمطية الركودية في ذات المجتمع العربي ، وطريق مقاومة النمطية التكنولوجية الواردة مع تحديات البقاء او عدم البقاء في حلبة صراع مع ذروة هذه التحديات متمثلة في الصراع الحضاري ، وصراع المواجهة المادية مع اسرائيل .

فما لم يوجد بعد انما هو ثورة الاشياء تحت ثورة الالفاظ !

مطاع صفدي

عاشق من فلسطين

لشاعر المقاومة

في الارض المحتلة

محمود درويش

منشورات دار الآداب

٢٥٠ ج . ل

تتحكم فيه . فبانيه بشكل الفاظ ومصنوعات ، ويمتنع عليه كمقل منطقي ومقدرة على تغيير المادة . ولذلك فان الثورة العلمية مقرونة بالثورة الثقافية ، اي ان رفض الوجود السحري اللفظي يعني اعادة العلاقة موضوعية بين العقل والعالم ، بدون توسط زوايا الرؤية النمطية .

وفي اللحظة التاريخية الحاضرة من تولد طبيعة جديدة ، فان اكتشاف الثورة العربية لتحديات العالم من حولها ، لا يمكن ان يحدث لا من خلال اطر الايدلوجيات اللفظية ، ولا من خلال قنوات التكون الفئوي السياسي المعهود . انها اللحظة التي تعلن البدء من الاشياء .

وكما قال ماركس عن الانسان انه اكبر راسمال ، فانه يمكن القول ان جذر الاشياء كلها يكمن في علاقة الانسان بمؤسسات الواقع . والذي يهمننا هنا هو الواقع الاجتماعي . فالعودة الى اصل الاشياء تعني اكتشاف القوانين الموضوعية لا من خلال الفاظها وشعاراتها ، ولكن من خلال منعكساتها المادية ، التي تعبر عنها مؤسسات الاقتصاد والفكر والاعتقاد والاخلاق والسياسة الخ ..

وهكذا فان تفسير مؤسسة بسواها من المؤسسات ، يعني استبدال منظومة من الالفاظ بمنظومة سواها ، فكيف اذا كانت فعالية الاستبدال مقتصرة فحسب على تغيير الوان مؤسسة واحدة او رموزها الخارجية ، وهي المؤسسة السياسية ، فمعنى ذلك ان الطليعة الثورية قد تجاهلت عالم المجتمع بكامله واستعاضت عنه بالظاهرة السياسية وحدها ، التي تحل في النهاية الى الظاهرة السلطوية . وفشرت الظاهرة السلطوية بنفسها ، اي باستبدال سلطة باخرى .

ومن الواضح ان كل ثورة سياسية تجنح الى تسييس بقية ظواهر المجتمع ، لتصبح معقولة عند ذاتها ، وعند الآخرين ، وعند ذلك تلجأ الى الاستبدال بدلا من التغيير ، فلا تقع الا على رموز الاوضاع . في حين تظل علاقات القوى الاجتماعية الاساسية كما هي ، اي بمنأى عن التغيير . ولكي ينقد الانسجام الظاهري ، تفرغ هذه العلاقات من محتواها الموضوعي ، وتجرد الفاظها ، وتوضع مجاورة للعناوين السياسية المتداوله . وفي النتيجة نزل حياة الواقع الاجتماعي عن حياة الجدلية التاريخية ، ونظل الاولى سادرة في النمطية ، ونظل الثانية تحديات في الفراغ ، لا جواب عليها .

والواقع ان ازمة العالم الثالث تكمن في ان بنيانه الفوقية ليست انعكاسا موضوعيا لبنانياته التحتية ، بقدر ما هي انعكاس لبعض البنيات الفوقية الواردة عليه من خلال نمطيات العصر التكنولوجي منقولة اليه ومشوهة من خلال علاقات التقدم والتخلف . ذلك ان البنيات التحتية في المجتمع المتخلف ، تكاد تعجز عن عكس منظومات ايدولوجية فوقية ، مفترقة عن اصولها التحتية ، فيمكن اعتبار النشاطات الايدولوجية ، من دين وسياسة وفكر واخلاق وفن ، متداخلة كلها في نمطية الممارسة التحتية للكتلة الراكدة ، وذلك لانعدام او لضعف ارتباط الجدلية الاجتماعية الطبقة بالجدلية التاريخية المادية . فالغالبية العظمى من المجتمع المتخلف ليست محلا انسانيا موضوعيا لبروليتاريا اقتصادية ، بقدر ما هي بروليتاريا خارج الديالكتيك التاريخي المادي ذاته . وتبقى البنى الفوقية محلا لانعكاس ما يرد اليها من نشاطات النمطية الفوقية في الحضارة التكنولوجية ، منقولة اليها عبر علاقات الاستغلال الاستهلاكي الحالي .

ولكن منذ ان انفجرت الثورات الوطنية في اكثر مجتمعات العالم الثالث ، مارست البنى الفوقية المنعكسة عن تفاعل التطلعات الحضارية لدى الفئات المتطورة مع البنى الفوقية للمجتمعات الراسمالية ، مارست عمليات الاستبدال لرموز الاوضاع ببعضها بعضا . وبذلك ساهمت في حيز فعالية المجتمع ضمن اقنية النمطية الركودية .

الاختيار

وجدتي القادم من مفاور الدقائق المهاجرة
يحمل في الداخل طعم الماء
جذوره مشدودة لزهرة وحشية
في لحظة منسية «
كان رجال الزمن النائم في بلادي
ممثلين رقعة وحلما

مكتفين ظلما
تدور في اردانهم ساقية الفوادي
أعشابهم تبيست في وحشة الوليمه
وشربوا دماءهم في ندوة اخرى تظل في انتظارها
الهزيمة

يا حفلات القات والهروب هل ترسمت
خطاك غفلة الوعود في اهابهم
وسرت في ركبهم
الى انتهاء جائر وفجوة يتيمة

خرجت من فجوتهم مقاتلا ..
طفلا

يرى التعادل القادم بين الهجر والاقامه
يساوم القتامة
يستل من داخلها علامه
وكانت الاشاره

هجرت بيتي وهجرت من أحب وهجرت
الزاد والسلامه
تركناها للحظة ساخنة ، في الشارع المضاء
ولم أعد أفرق الاسماء

رايتها في لحظة الاسراء
مزهوة في غابة الحناء
انتظرتها .. ثم شربت الماء والحقيقه
كل له طريقه

حميد سعيد

بفسداد

البحر واسع وقلبه كبير
يحمل في فؤاده الحب ويعطي دونما تقتير
رايتها مرمية بعد انخسار المد في بيروت
رفعت عنها الصدف القاسي
نفست عنها حلة الرمل الرمادية
نزلت فيها ..

كان بين الماء والقرار
منازل ..
وكنت أرتاد المدى وحدي
حكاية القابع خلف قشرة الميلاد
والحب والاحقاد

حفظتها عن ظهر قلب .. هزه التذكار
لكنني نسيت بين الوجد والاصرار
بدايتي .. وتهمت في مواسم الابحار
صورني امامهم نبيا
اعبق بالفهم وبالدرابه

لكنني حين ادرت الوجه
شتمني وقال هذا نطفة الفوايه
كبرت تحت جلدي
أعطيت ما اقدر ان اعطي ..
كنت بخيلا مرة واحدة
حين اراد السيد المطاع
مني ماء الوجه

بينني وبين دجلة اشتباك ..
ينام في وجهي

تداخل المسار والهزيمة
تداخل الجائع والوليمه
ودجلة الاحلام علمتني
قراءة المخطوطة القديمه
« الماء أصل كل شيء حي »
وكانت الحياة في انهماك الري

ثورة فـي الفكر الديني

بقلم الدكتور محمد النويحي

اذا كنا جادين في سعينا « نحو ثورة ثقافية عربية شاملة » وجب علينا ان نبدأ بمواجهة هذه العقيدة : ان العقبة الاولى في هذا السبيل هي العقبة الدينية ، واننا لن نصل اذن الى الثورة المنشودة الا اذا دلتنا هذه العقبة وازحناها عن طريقها .

والسبب في ذلك هو ان الحجة الاولى التي نقام دائما ضد كل فكر جديد هي الحجة الدينية ، سواء اكان هذا الفكر فسي مسائل الدين نفسه ، ام كان في مسائل الاخلاق ، او السياسة ونظام الحكم ، او الاقتصاد ونظم الانتاج وتوزيع الثروة ، او المجتمع بتقاليده وعاداته وممارساته ، او العلم والفلسفة والفن واللغة والادب . فالتاس فسي افطارنا العربية لا يزال الاعتبار الديني يظل على كل اعتبار عندهم . ولا تزال وجهة النظر الاولى التي ينظرون بها الى كل رأي جديد يعلن عليهم ، او مذهب جديد يدعون اليه ، هي وجهة النظر الدينية . هم لا يسألون : هل هذا الرأي في ذاته صحيح او خاطيء ، وهل هذا المذهب في ذاته نافع او ضار ، بل يسألون اولا : اهو مطابق للدين ام يخالفه ؟ ولما كان الموقف الفكري الغالب عليهم هو الموقف المحافظ الجامد ، لهذا تجدهم في اغلب الاحوال يعارضون كل رأي جديد ومذهب جديد باسم الدين . لكن هذا الموقف لا يقتصر على الرجعيين الصريحين الرجعية منهم ، بل تجد الكثيرين يقولون بكل اخلاص : اننا نؤمن بضرورة تجديد الفكر ، وحق المفكرين في التعبير عن آرائهم الجديدة ، لكن بشرط الا يكون فيها اساس بالدين ، او مخالفة لاحكامه ، او خطر على كيانه ، فان وجد فيها او خشي منها شيء من هذا ، فبان لنا الحق في معارضتها وتحريمها ومنع نشرها ، محافظة على ديننا وصونا له من التهم او الزعرة .

وهم يبررون موقفهم هذا بان يقولوا : السنا نؤمن بان ديننا صواب وبانه دين الحق الذي لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ؟ كيف تريدوننا اذن ان نسمح بثورة ثقافية مزعومة تؤدي الى التشكيك فيه تبث آراء ومذاهب تنافي عقائده وتخالف احكامه ؟

هذا موقفهم ، فكيف نواجهه ؟ هل نكتفي في معالجته بان ننفي الجهد والوقت كلما اعلنا رأيا جديدا او دعونا الى مذهب جديد في ان نثبت لهم انه لا يعارض الدين بل هو يوافقه ؟ هذا ما افصرت عليه محاولتنا في الاصلاح الديني الى الآن . لكنه لم يعد يكفي . لم يعد « الاصلاح » يكفي ، ولن يكون ناجعا اذا كنا نرغب حقا في تحقيق « ثورة ثقافية شاملة » . واذا كنا نفهم المعنى الحقيقي الكامل لكلمة « ثورة » . بل لا مناص لنا من ان نواجه المسألة الشائكة مواجهة اساسية ، لكي ندخل تغييرا جذريا على فهم الناس لمهية الدين نفسه ، وندخل قلبا تاما على فهمهم لدوره في المجتمع الانساني ، حتى نفهمهم بالا يتجاوزوا به النطاق المروع الذي ينبغي ان يقتصر سلطانه عليه . حينذاك لن يكون همهم الاول ان يسألوا اهذا الرأي او المذهب مطابق للدين ام غير مطابق ، بل سيكون همهم ان يبحثوا في السراي او المذهب ذاته ليستكشفوا اهو في حد ذاته صحيح وصالح ام هو خاطيء وطالح . او قل بعبارة اخرى انهم حينذاك سيجتازون المرحلة الدينية الضيقة في التفكير الى المرحلة العلمانية الواسعة في كل شؤونهم الدينية .

ماذا اعني بهذا ؟ هل اعني ان يتجه مثقفونا الثورون الى العمل على اقتلاع العقيدة الدينية من قلوب الناس ؟ وماذا غنيت بازاحة العقبة الدينية عن طريق ثورتنا الثقافية الشاملة المنشودة ؟ هل غنيت الحملة على الدين نفسه ومحاولة تحرير الناس من سطوته ؟ ليس هدفي الآن ان ابسط رأيي الشخصي في العقيدة الدينية وصحتها او فسادها وحاجة الانسان اليها او استطاعته ان يستغنى عنها ، انما السبيل احواله في مقالتي الراهنة هو ان اصل الى موقف يتفق على سدادته ونفعه المؤمن وغير المؤمن . فاقول : ان موقف العسادة للدين نفمه ومحاولة الفائه هو ما اتخذه بعض المحررين وانفقوا جهودهم فيه فسي مختلف الثورات التحريرية ، وبخاصة في الثورتين العظيمتين اللتين



عرفهما تاريخ الانسانية ، الثورة الفرنسية في آخر القرن الثامن عشر، والثورة الشيوعية في اوائل القرن العشرين . فميت محاولاتهم بالاخفاق الكبير ، ولم تجر على كلتا الثورتين الا اضرارا من العرقلة والانتكاس ما كان اغناهما عنها . ذلك ان اولئك المحررين وقوا قسى خطاين جسيمين .

اول الخطاين انهم لم يقدروا تقديرا تاما مدى سيطرة الدين على عقول المؤمنين به ، وهم كثرة الناس . وان هذه الكتلة الغالبة الى الان ليست مستعدة للنزاع عن معتقداتها الدينية مهما يقيم لها الدليل والبرهان على ان هذا النزاع يكون في مصلحتها ، مصلحتها الفكرية والمادية معا . فهي تفضل الاحتفاظ بتلك المعتقدات مهما تسبب لهما من اضرار في احوالها المعنوية ومصلحتها المعاشية . بل هي تظن ان تحمل تلك الاضرار في سبيل الاحتفاظ بما تعتقده عن الدين هو سلوك رفيع ونضحية نبيلة تبذلها بطوعية تامة ونفس راضية .

وثاني الخطاين انهم لم ينتبهوا الى ان العيب ربما لا يكون في الدين نفسه ، بل قد يكون في اساءة فهمه واساءة استعماله . ومنهم الآن من قادهم تفكيرهم المستأنف وبحتم الموضوعي الى ان الاديان الكبرى كانت في بدايتها حركات تحرير عظيمة ، تحرير فكري وتحرير معاشي في آن معا . وانها انما صارت اداة جمود ونحجر واداة ابتزاز وسلب حين زالت عنها قوتها الثورية الاولى واستولت عليها الطبقات الحاكمة والاثيرة فحولتها الى وسيلة لاستيفاء الامتيازات الموروثة وعرفلة حركات التجديد في شئون الفكر والتغيير في اوضاع المجتمع . هذه هي الوجهة التي يتخذها الآن عدد متزايد من المفكرين الماركسيين انفسهم . كما شهدنا في بلادنا حديثا حين استمعنا الى محاضرات المفكرين الكبارين غارودي وروندسون ، على ما بينهما من اختلاف في تفاصيل الفكر الماركسي الذي يؤمن كل منهما به . فراينا الى اي مدى يحاول هؤلاء المفكرون الاقبال على ظاهرة التدين اقبالا جديدا وعقد المصالحة معها في سبيل تحقيق ما تشده الانسانية من تجديد الفكر وتغيير الازواضع وافرار السلام العالمي واسعاد ابناء البشرية في حياتهم الدنيوية .

الحملة على الدين نفسه ليست اذن سوى محاولة كيخوتية مبددة للجهود . هذه هي الحقيقة التي ينبغي ان ندركها جميعا ، مهما يكن رايضا الخاص في صحة الدين او خطاه . فلنوجه جهودنا الى محاولة ارشاد وانفع : كيف ننقذ الناس بالا يتخذوا من الدين حجر عثرة يقيمونه امام كل رأي جديد ومذهب جديد ؟ وكيف - في تحقيق هذا الهدف - نتجاوز الاصلاح الجزئي المبعثر الذي انحصرت فيه جهودنا حتى الان ، فننتقل الى تغيير فهم الناس لماهية الدين ورسالته في الحياة الانسانية ؟ كيف نروج بينهم تلك النظرة العلمانية التي ذكرناها ؟ هذه هي المشكلة التي اعالجها في مقالتي هذه ، قاصرا محاولتي على دين الاسلام ، لانه هو الدين الذي ربما يحق لي ان اتحدث عنه بقدر من المعرفة ، ولانه دين الكثرة في اقطارنا العربية ، ولسبب ثالث لا مناص من التسليم به ، وهو انه من بين الاديان السماوية الثلاثة الباقية هو الذي لا يزال معتنقه يكثر من استعماله اداة لمحاربة التجديد والفكري والتغيير المادي .

والشيء العجيب في هذا الصدد ، هو ان الاسلام ، باعتراف الكثيرين ممن يدرسونه الآن من المفكرين غير المسلمين ، كان في بدئه اعظم الحركات التحريرية التي شهدتها تاريخ الانسانية ، وان محاولته التحريرية لم تقتصر على جانب الروح والفكر ، بل تعدتها الى جانب المادة والمعاش الدنيوي . بل ان منهم من يصف حركة الاسلام التحريرية بـ « الثورية » او « العصرية » . وامامي الآن نص بحث القاه في جامعة هارفارد بأمريكا ، احد كبار اساتذة علم الاجتماع الأمريكيين ، وهو الاستاذ روبرت بلا (1) ، يقرر فيه ان تعاليم القرآن في هذا المضمار كانت « عالية ، تقدمية ، بل ثورية ايضا » ويقرر ان ما منيت به هذه التعاليم من الاخفاق لم يكن سببه انها كانت في ذاتها خاطئة او

جامدة كما اتهمها كثيرون ، بل على العكس تماما ، كان سبب اخفاقها انها كانت « احر اكثر (عصرية) من ان تنجح » في ذلك الزمان القديم . اذا فكرنا في هذه الظاهرة الغريبة ، وسألنا كيف تحولت دعوة كانت في مبدائها ثورية تقدمية عصرية ، الى اداة حجر على الفكر ونجميد للمجتمع ، هدايا تفكيرنا الى علتين لم تكونا في الاسلام الاول بل ظهرت كلتاهما في عصور انحدار الحضارة الاسلامية ، ثم رسخنا وتوطدناحتي خيل للناس انها من اصول الدين الاسلامي . احداها بروز طبقة تختكر تفسير الدين ، وتدعي ان لها وحدها حق النحدث باسمه واصدار الحكم فيما يوافقها من الآراء والمذاهب وما لا يوافقها ، اي انها طبقة كهنوتية وان لم تتسم بهذا الاسم صراحة . وثانيتهما اعتقاد تلك الطبقة ان ما ورد في المصادر الدينية السابقة من تشريعات واجوبة وحلول هي تعاليم ملزمة يفرض اتباعها ولا يجوز تعديلها او تغييرها في كل الامور جميعا ، سواء ما يختص منها بأمور العقيدة وما ينطرق الى امور المعاش .

قلت اننا لكي نحقق الثورة الثقافية المنشودة لا بد لنا من ان ندخل تغييرا جذريا على فهم الناس لماهية الدين ودوره ومسمى سلطانه المشروع . والان اضيف اننا لن ننجح في هذا الا اذا ناقشنا علتين وابتننا الى اي حد هما دخيلتان طارئتان على الاسلام . لكن قبل ان نحاول هذا النقاش يجمل بنا ان نستمع الى حجة خصوم الدين ، وان نستمع اليها بكل جد واعتناء ، فلعل هذا الاستماع يرشدنا الى اخطاء ارتكبها فضلا اتباع الدين ، فكانت هي السبب في نفور خصومه عنه ورفضهم له ، ومن هنا ربما يتسنى لنا ان نستكشف كيف نصحح هذه الاخطاء ، الامر الذي قد يمكننا من ان نعقد الحلف المبرج بين المؤمنين وغير المؤمنين . فماذا يقول هؤلاء الخصوم ؟

يقولون : ان الدين بطبيعته حجر عثرة في سبيل التقدم الانساني . وان هذا ينطبق بنوع خاص على الاديان التي تسمى نفسها « الاديان السماوية » ، وهذا ناشئ في اساسه من محض اعتقاد كل منها انه منزل من عند الله ، فهو كلمة الحق النهائية التي لا تحتمل تبديلا ولا تقبل جدلا . لكن الذي ضاعف الخطب هو ان كلا منها نشأت فيه طبقة كهنوتية ادعت لنفسها الانفراد بتمثيل الدين والتحدث باسمه وادعت ان الدين الذي تمثله هو المصدر الوحيد للاحكام ، لان الذات الالهية هي المنبع الوحيد للشرع او القانون ، فالحق هو الشرع الوحيد . وكان هذا مقدمة لادعائها انها هي وحدها التي يجب ان يوكل اليها الحكم في كل الامور ، دينيا ودنيويا . واعتقدت ان ما لديها من نصوص دينية يشمل جماع العلم ويتضمن الاجابة على كل سؤال ويقدم الحل الناجع لكل مشكلات الحياة ما ظهر منها وما سيطر في مستقبل الزمان . هي اذن تزعم ان لديها نظاما تاما كاملا مبرا من كل نقص نهائيا لا يقبل تغييرا ولا يحتاج الى اضافة ولايجز مخالفة . لكن هذا الادعاء يحمل الضرر كل الضرر لفكر الانسان ومعاشه معا . فمن الناحية الفكرية ليس هو الا الفناء للعقل البشري وشلا له وتبسيط له عن ان يفكر في مسائله ومشكلاته وان يجتهد في تفهمها وعلاجها . فما فائدة العقل وما لزومه ان كان رجال الدين يدعون ان لكل سؤال جوابا قد نزل من السماء ولكل مفضل حلا جاهزا قد تضمنته الكتب الدينية فليس علينا الا ان نفتش فيها لنستخرجه من بطونها ؟

واما من الناحية المعاشية فيقولون : اننا لا نستطيع ان نصدق ان من الممكن ان ياتي مذهب واحد في عصر محدد من عصور الانسانية فيضع نظاما كاملا نهائيا يمكن تطبيقه على كل العصور . ومن المستحيل علينا ان نصدق ان مذهباً يظهر في عصر معين في بيئة معينة يستطيع

(1) Professor Robert N. Bellah : « Islamic Tradition and the Problems of Change » , Colloquium on Tradition and Change in the Middle East, Center for Middle Eastern Studies , Harvard University , January 16 , 1968 .

ان يتنبأ بالمشكلات الحيوية التي ستظهر في كل العصور المستقبلية في مختلف اقطار الارض وبيئاتها فيضع لها الحلول المسبقة الناجمة .
ثم يقولون : ان مشكلات الانسانية ومسائلها وحاجاتها واوضاعها دائمة التبدل مستمرة التغير بتتابع العصور وتعدد البيئات وتطور احوالها المادية والثقافية ، وان نظاما كان يصلح لاحداها يستحيل ان يصلح نفس الصلاحية لسايرها . فمحاولة الدين في حقيقتها هي محاولة لوقف عجلة التاريخ وشل المجتمع وتحجيره حتى يبقى في قالب جامد ثابت تنطبق عليه حلول الدين واجوبته التي ربما كانت جائزة في عصر واحد من عصور البشرية (٢) . ان الدين بطبيعته شيء جامد راكد (استاتيكي) وهو لهذا مناقض لسير الحياة الانسانية التي نعلم انها دائمة التبدل والتطور . وان الدين بطبيعته قتل للعقل البشري الدائم التوثب والاتساع النازع الى مواصلة التقدم والنماء . ودليل هذا ان رجال الدين يعارضون دائما كل تجديد في الفكر والمجتمع ويسعون في محاربته ويسمونهم بدعة . لكن محاولتهم متحيلة مناقضة لسنة الحياة المستمرة الغير ، ولو نجحوا فيها لما فعلوا اكثر من تجميد المجتمع في حالة راكدة عفنة تنتهي الى الانقراض المحتوم ، لان المجتمع كجدول الماء ان وقف تمفن .

فاذا كان الدين هكذا شل للعقل وتحجير للفكر ونجميد للمجتمع وعرقلة للتقدم ، فما حاجة الانسانية اليه وما فائدتها منه ؟ اليس خيرا لها الف مرة ان تتخلص منه وتنبذ وراء ظهرها لتتضي قدمها في انصاج فكرها وتصحيح اوضاعها واسعاد معاشها ؟

هذا ما يقوله خصوم الدين . فما رايانا فيه ؟

سيبادر كثيرون من القراء بان يقولوا : هذا ان انطبق على اديان اخرى افادت طبقة كهنوتية رسمية ، فهو لا ينطبق على الاسلام الذي لم يقم مثل هذه الطبقة ولم يعترف بها .

وقولهم هذا حق لا شبهة فيه ، لكن الذي يعني الان هو ما حدث فعلا وفي واقع الامر . فحقا ان للاسلام هذه الميزة التي اعترف بروعتها عدد من غير المؤمنين به ، وحسده عليها كثيرون من معتنقي الاديان الاخرى ، وهي انه دين بلا كهنوت . وانه لم يؤسس طبقة خاصة من البشر يجعلهم حفظة الدين والقومة عليه والمحترمين لحق تمثيله وتفسيره وتطبيقه ، فهم رجال « دينيون » وسائر الناس رجال « مدنيون »

ولكن ماذا حدث ؟ والام صرنا ؟ الم تنشأ بيننا فصلافة من الناس تدعي لنفسها هذا الحفظ والقيام والاحتكار والتماثيل ؟ بلى (٣) ، وهي تسمى نفسها كثير من الاحيان « رجال الدين » ، او تسمح للكتاب بان يسموها هكذا دون ان تعترض او تحتج على هذه التسمية ، يرغم ما كتب في اثبات انها تسمية دخيلة على الاسلام . ولدي من هذا الصنف نصوص كثيرة قصصتها من مختلف الصحف والمجلات العربية . ثم انها تلتزم زبا لا ترتدي غيره تسميه ايضا « الزبي الديني » (٤) . مقلدة في ذلك كهنة سائر الاديان تقليدا تاما .

والهم في هذا كله انها ما ان برزت الى الوجود - في عصور الانحلال والرجعية التي اعقت انهيار الحضارة العباسية - حتى ادعت لنفسها حق تحديد الايمان والكفر والزيف ، وحق الحكم على كل رأي جديد ، ونصبت من نفسها علوا لحرية التعبير وحرية النقاش ، كما ادعت لنفسها حق الحكم على كل مذهب من مذاهب السياسة والاقتصاد والاجتماع ، تقرر ايها يقبله الاسلام وايها يرفضه . وكما ذاق منها احرار الفكر ودعاة التغيير الوان العدا والاضطهاد . تتهمهم في دينهم وتدعو الى تحريم كتبهم وكبت مقالاتهم ، وتحرض عليهم السلطات التنفيذية لتنتهي بهم الى الاقالة والسجن . اي انها جعلت من نفسها محاكم تفتيش تلك التي وجدت في أوروبا في القرون الوسطى . والامثلة كثيرة متنوعة في ماضيها القريب ووقتنا الراهن . ولا شك ان القراء يذكرون عددا منها .

هذا موضوع كنت تناولته في سلسلة مقالات تحت عنوان « لا كهنوت في الاسلام » نشرت في احدى صحف السودان (٥) . وعددت الامثلة مما حدث لطفه حسين وعلي عبدالرازق الى ما حدث لخالد مجاهد خالد ومحمد احمد خلف الله . فرد علي - احد خريجي الازهر - يقترض على حملتي على رجال الدين - تأمل جيدا في تسميته اياهم « رجستان الدين » - ويدافع عن حقهم في تحريم الكتب التي لا تروقهم بان يقول : انهم لا يصادرون الكتب ، بل كل ما يفعلون هو ان يبدوا رايهم فستي موافقتها للدين او مخالفتها له باعتبارهم متخصصين فيه . ويسألني : الا اريد ان يوجد فريق من الناس يتخصصون في دراسة الدين وهو عبء ثقيل شديد الوطأة فلا بد من ان يتخصص قوم في دراساته ؟ وقد يحب القارئ ان يعرف اجابتي على هذا السؤال . قلت : « ما كنت اظنه في حاجة الى هذا السؤال . فالجواب الواضح الذي لا ثاني له هو : بلى ، لا بد ان يتخصص نفر في امثال هذه الدراسات

(٢) - من المحزن ان كثيرين من كتابنا الدينيين يشنون بكتاباتهم ان هذا بالضبط هو فهمهم لرسالة الدين . واليك مثالا . لما هال الدكتور طه حسين في معرض الدفاع عن الاسلام في المؤتمر الثقافي الاسلامي المسيحي الذي عقد في البندقية في سبتمبر ١٩٥٥ : « ان اهم خصائص قوانين القرآن هي مرونة احكامها بحيث تتلاءم مع الاوضاع ملازمة عملية سواء كان ذلك من الناحية الاخلاقية للفرد او الناحية الاجتماعية والسياسية والظروف التاريخية » ، كتب احدهم في الرد عليه يقول : « ان القرآن لا يلائم الاوضاع وانما يعرضها على الوضع الذي لا يرضى به بديلا ثم يشد بها ويذهبها حتى تسلس له وتنجم معه . » (جريدة « السودان الجديدة » ، الخرطوم ، ١٥ - ١١ - ١٩٥٥) ما هذا « التشذيب والتهديب » الذي يريد الكاتب في حقيقته ؟ اليس هو ما وصفناه من محاولة لتجميد اوضاع المجتمع ووقف تغيرها ؟

(٣) اليك مثالا قد تكون به كفاية التدليل . لما نشر الشيخ عبد الحميد بخيت زاوية في فريضة الصيام وحكمتها وعلى من يقع التكليف بها ، نشرت « جبهة علماء الازهر » بيانا بداته بقولها : « ان الاسلام هو شرعة الله تعالى التي انزلها على محمد صلى الله عليه وسلم . وافام علماء الاسلام في كل عصر حراسا عليه مبلغين له يحافظون على احكامه وينقلونها لمن بعدهم ويدودون عنها تحريف المحرفين وانكار المنكرين . وقد شاء الله ان يكون الازهر حارسا امينا يحافظ على شريعة الاسلام ويلفها ويدود عنها فكان لزاما عليه ان يدافع عن احكامه ، وان يرد عنها تحريف المحرفين وابتداع المبتهلين . » (جريدة الاهرام ، ٥ - ٦ - ١٩٥٥) . ما الفرق بين هذه الدعاوي وبين دعاوي الشهاب والفايكان ؟

(٤) العجيب ان هذا « الزبي الديني » كان اصله مدنيا بحثا وليس كرداء الكهنوت في الاديان الاخرى . لكن تمسك علمائنا به ، مع انصراف سائر الفئات عنه انصرافا متزايدا - بما فيهم شباب الازهر المتحررون - هو الذي اعطاه تلك المسحة الدينية المزعومة ، التي صار لها اثر كبير في اشعار نفوس العامة بالرهبة تجاه لابسيه . ونحن نرى في بعض مناسباتنا العامة واحتفالاتنا الرسمية ، لابسيه من علمائنا يقفون جنباً الى جنب مع كهنة الاديان الاخرى في ادينتهم الدينية ، وكأنهم نظراؤهم في تمثيل الدين ! لا جرم ان قال الشيخ بخيت - فكان قوله هذا مما اغضبهم - « انني لا اعترف بهذه العمامة او الجبة او الفطان كزي مميز لرجال الدين ، فان هذا كهنوتية تفرض سلطة دينية لكل من يرتدي هذه الثياب . . . والاسلام يحرم هذا ولا ياذن به اطلاقا . والرسول كان يسير عاري الرأس يرتدي جلبابا بسيطا وجاكته اكثر بساطة ، ولم يؤثر عنه انه ارتدى عمامة او غطاء للرأس الا في حالات نادرة وللضرورة الملحة ، اتقاء لشمس او تجنباً لحر . » (انقل هذا عن جريدة « الراي العام » ، الخرطوم ٢٣ - ٦ - ١٩٥٥ .

(٥) ثمانى مقالات ، جريدة « الراي العام » الخرطوم ، فبراير -

ومارس وابريل ١٩٥١ .

ليوفوها حقها . وليس في مقالتي كلها ما ينبئ بعكسه . ولكن هذا ليس موضوع اختلاف . بل موضوع الخلاف هو : هل نسمح لهؤلاء المتخصصين ان يتخذوا من تخصصهم هذا دعامة ينون عليها فداية كاذبة وروحانية لا اصل لها وعصمة من الخطأ تدفعهم الى رفض المناقشة وتحريم نشر الكتب ورمي كل من يخالفهم في اي رأي من آرائهم بالزيف والكفر والالحاد ؟ ان سمحنا لهم بهذه الدعاوي فانهم لا يعودون مجرد « علماء » ، بل يصيرون طبقة كهوتية بالمعنى الكامل لهذه التسمية . اما نبريره لما فعله مشيخة الازهر في تحريم طبع الكتب ومصادرة نشرها ، فردت عليه قائلا : « اول ما افوله ردا على هذا الكلام العجيب هو انه حتى لو كان صحيحا لما اخلت المشيخة من مسئوليتها في كبح الفكر وتكليم الافواه . فمذرها هو بعينه العذر الذي قدمته ولا تزال تقدمه الكنيسة الكاثوليكية الرومانية عن نصيبها في محاكم التفتيش .

« فهذه الكنيسة تقول : نحن لم نأمر أبدا بالصلب والحرق والتعذيب ، بل كل ما فعلناه هو اننا قررنا بعد مناقشة الزائغ انه قد زاغ عن الدين السوي وخرج عن طاعة الكنيسة فلا تستطيع الكنيسة ان نعيه . ثم اسلمناه الى يد القانون المدني ليفعل به ما شاء ولم نوص بصلب ولا حرق .

« وكلامها هذا صحيح من الناحية الحرفية . ولكن هل يرى الاستاذ (. . .) انه بخلها من مسئولية تلك الجرائم الوحشية الشنعاء ؟ بل لا تزال عليها التبعة الاولى والتبعة العظمى .

« وناني ما افوله هو ان كلامه ليس صحيحا . ليس صحيحا ان المشيخة تكفي بإبداء الرأي . بل هي تطالب بالمصادرة مطالبة صريحة . ثم لا تكفي بالمطالبة حتى تنبع الكتاب الى ان تم لها مصادره . ثم لا تكفي بهذا كله - وأسفا - حتى تتعقب المؤلف باصناف التمهير والذف والاضطهاد واستشارة العامة الجلاء وتحريض الحكام والنواب على رفته او سجنه . وتاريخ مصر الحديث يفص باضطهادهم هذا . . « وحجتي الثالثة هي هذه : لا نستطيع ان نقبل حق المشيخة في المصادرة او المطالبة بالمصادرة الا اذا سلمنا لها بانها في كل رأي تعطيه مصيبة لا يخطيء . فكل كتاب ترى انه خارج على الدين فهو لا بد ان يكون خارجا على الدين . فهل نسلم لها بهذا الادعاء . . .

« دعني اضع هذا في سؤال صريح : هل ندعي مشيخة الازهر لنفسها من العصمة واستحالة الوقوع في الخطأ ما يدعيه البابا في مسائل العقيدة ؟ ان كان هذا فلها ان تفرض رأيها وان تصدر الكتاب أي تحرم على المسلمين قراءته ومناقشته .

« اما ان كان رأيها اجتهدا بشريا عرضة للخطأ ، وان كان علمها لا يزيد عن علم البشر المتخصصين في الدراسة الذين لا يدعون وحيا من الله ولا عصمة ، فليس لها الحق ابدا في المصادرة . فقد يكون رأيها خاطئا ويكون الرأي الذي تصادره هو الصحيح . وقد تكون هي التي شطت عن الدين او انحرفت عن بعض عقائده او احكامه وصاحب الكتاب يريد ان يرداها الى طريقه القويمة واصله الصائب .

« وهل سمعت قط بنقابة اطباء او نقابة مهندسين نحرمت طبع كتاب لانه في نظرها خاطيء ؟ بل هي تكفي بالحجة والتفنيد . فمن ادراها لعلها هي المخطئة . وهذا هو ما انصح مرارا في تاريخ العلم ، وهذا هو ما انصح مرارا في تاريخ الدين نفسه .

« كم مرة كبرت المشيخة آراء واضطهدت مفكرين انصح فيما بعد انهم كانوا على صواب وان العلماء الذين كفروهم كانوا هم المخطئين . اجل لقد كفروا السيد جمال الدين الافغاني . وكفروا تلميذه الاستاذ الامام ورموه بالزيف بل بالالحاد . وكفروا الراغب وحاربوه طويلا . ولا تزال حربهم العوان على الشيخ مصطفى عبدالرازق حربا كم يلتزموا فيها حقا ولا ادبا ولا تفقا ، حتى يقال انه مات غما وحسرة . (٦)

ان كان صحيحا ما يعترف به الاستاذ (. . .) من ان رأي المشيخة

لا يزيد على رأي الدارس المتخصص ، فهذا لا يعطيها الا حق المناقشة والتفنيد بالحجة والمنطق . فيجب اذن ان تترك الكتاب ينشر ويقرا حتى تعطيه الجال الكافي للدراسة والتحقيق ولا تقتله في مهده . وكونها متخصصة في دراسة الدين يكسب رأيها بلا شك وجاهته ووزنه ويستوجب مناقشته بعناية ، لكنه لا يعطيه « عصمة » . فالبشر جميعا فيما عدا الانبياء - وفيما عدا الباباوات في الدين الكاثوليكي حين يقررون قرارا رسميا في مسألة من مسائل العقيدة - معرضون للخطأ . وحتى اهل التخصص كعبا فيما تخصصوا بدراسته قد يخطئون ويعترفون بخطأهم .

واضح ان مشيخة الازهر لا تستطيع ان تدعي لنفسها عصمة نبوية . فهل تدعي لنفسها عصمة بابوية ؟

« ولكن مشيختنا قد سحبت من الشيخ علي عبد الرزاق عالميته وطرده من جماعتها ثم عادت فردت اليه حقه المصوب . فماذا كان معنى هذا (٧) ان لم يكن اعترافا بالخطأ ؟ »

(٦) يقال انه في آخر اجتماع له معهم ، انهال عليه بعضهم ضربا بالاحذية ، فرجع الى بيته ولم تمض بضعة ايام حتى مات . وقد اشرت في المقالات المذكورة الى الاسلوب البذي الذي يستعمله بعضهم في مجادلة الآراء التي لا نوافقهم ، كأنهم يظنون ان ما ادعوه لانفسهم من حماية الدين وحراسته يحل لهم هجر القول ، غير مكرمين ان الدين الذي يدافع عنه بالسباب لا يستفيد قليلا بل يتلطمح بالافذار . لكني لم اعسط امثلة على هذا الاسلوب الفبيح ، واكتفي هنا بمثال واحد . لما نشر الاستاذ خالد محمد خالد في جريدة « الجمهورية » خطاباته المفتوحة الى شيخ الازهر - ولا حاجة بي الى ان افول انها كانت غاية في الادب والبصيرة - كتب واعظ ديني يرد عليه في مجلة « نور الاسلام » (عدد رجب ١٣٧٣) فقال : « ولقد سبقك كثيرون ارادوا ان ينالوا من الازهر ومن الاسلام فباءوا بالفشل ومصوا بنظر امهاتهم » . هذا هو اسلوب بعض حماة الدين واصحاب الفصيلة في مناقشة الآراء التي لا تعجبهم ! لاحظ ان مستعمل هذا الاسلوب احد الوعاظ الدينيين الرسميين للدولة يكتب في المجلة الرسمية للوعظ والارشاد ، المجلة التي تسمى « نور الاسلام » .

(٧) يؤيد هذه الحقيقة انه في كل مرة التجأ فيها صاحب الفكر الجديد الى القضاء يشكو ما أوقع على فكره من المصادرة او على شخصه من العقاب ، اصدر فضلونا العادل التزيه حكمه برفع المصادرة والغاء العقاب . وقصة كتاب « من هنا نبدأ » معروفة وقد سجلها الكتاب نفسه في طبعانه التي صدرت بعد ان ألغى القضاء امر المصادرة . لكن ثبت هنا ما حدث للشيخ عبدالحميد بخيت ، المدرس في كلية اصول الدين . كان قد نشر في جريدة « الاخبار » عدد ٩ - ٥ - ١٩٥٥ مقالة قال فيها ان فرض الصيام مشروط على الطاقة بعدم مشقة وارهاق وعدم تعويق عن اداء العمل الواجب اداؤه . وحمل على النفاق السائد في التظاهر بالصيام مع الاضطراب الى الافطار ، وفضل على هذا النفاق ان يجاهر هؤلاء المضطرون بالافطار مع تقديم الغدية المفروضة على امثالهم بالتصدق عن كل يوم يفترونه باطعام مسكين او قيمته . ولا شك ان المقالة احتوت على بعض العبارات الحادة ، لكن جوهرها لا يخرج عما قدمناه ، وبلك العبارات الحادة نفسها لا نلن منصفنا نعم النظر فيها الا يوقن بانها صدرت عن حمية دينية نمتت النفاق لا عن استخفاف بالدين ومحاولة لهمه . فماذا فعل علماء الازهر ؟ قامت فيامتهم عليه واصدروا البيانات والاحتجاجات مطالبين ب « اخذه بذنبه ، الضرب على يده ، التعجيل بنأذيه تأذيا رادعا » الخ . . واهالوا عليه هذه التهم : « زلزلة عقائد العامة ، اذكاء الفتنة بين المسلمين ، الكفر والارنداد ، الفسق والالحاد ، الخروج على الاسلام واحكامه والتهجم على تعاليمه ، الافكار الهدامة ، تضليل الناس ، الدعوة الى التحلل ، التموهيات الفاسدة ، الطرق الضالة ، العبث والمروق ، بيع نفسه لاعداء الشريعة لارادة الشهرة وذبوع الاسم عن طريق الالحاد

زادت عما كانت في النصف الاول من هذا القرن .

هذه هي الحقيقة الغريبة الحزنة التي لا بد من مواجهتها والاعتراف بها . وان مراجعة سريعة لكتب المازني والمقاد وطه حسين التي كتبت في العشرينات والثلاثينات من هذا القرن كفيلا بان تذكر القارئ بعدد من الآراء الجريئة التي لا يستطيع الان كتابنا ان ينشروا ما يمانلها . وكان حكومتنا الثورية ، مقابل نجاحها في حمل « رجال الدين » في مصر على مسافة خطها السياسي والاقتصادي الرئيسي، قد دفعت ضربة باهظة في احترام آرائهم في سائر شئون الفكر والمجتمع ، فهي تشعر بحساسية زائدة نحو كل مسألة قد تثير جدلا دينيا من قريب او بعيد . وهذه مسألة ساعدوا اليها في ختام مقابلي، معطيا مثلا يقطع كل شك .

اما وقد ناقشنا ما يدعيه رجال الدين او علماءهم من حق الحظر على الآراء التي لا تروقهم ، فلننظر الان في ادعائهم ان لديهم في كتبهم الدينية نظاما كاملا يحل كل مشكلة ويجب على كل مسألة ، نظاما يصلح لكل مكان وكل زمان دون ان يحتاج الى تغيير او اضافة ، نظاما قد شمل كل كبيرة وصغيرة لا في مسائل العقيدة وحدها بل في شئون الدنيا وحاجات الحياة ايضا . (٨)

(٨) نكتفي مما يقولون في هذا الصدد بمثالين ، فان الامثلة لا عدد لها . قال احد كبار العلماء وهو رئيس لجنة الافناء : « والكتاب شرع التشريع الذي يكفل حياة الناس حتى تقوم الساعة ، لا لامة واحدة ولا لزمان واحد ، ويقول سبحانه وتعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء » (جريدة الاهرام ، عدد ٣٠ - ٤ - ١٩٦٧) . اذا كان الحديث عن « الحياة » لا عن العقيدة وما يتصل بها من شعائر العبادة ، فان القرآن كما سندل في هذه المقالة ، لم يشرع الا التشريع الذي يكفل حياة امة واحدة ، هي امة العرب ، في زمن واحد ، هو زمن الرسول عليه السلام . اما الاستشهاد القرآني الذي ساقه ذلك العالم الكبير، فانه فعل به ما يفعلون دائما في امثال هذه الاستشهادات ، فهو يأخذ جزءا واحدا من الآية القرآنية ، مهملا باقيها ، فيحرفه عن موضعه ويعطيه معنى خلاف معناه ، او متجاوزا معناه . فان الكتاب المعنى في قوله تعالى « ما فرطنا في الكتاب من شيء » ليس القرآن ، بل هو اللوح المحفوظ ، كما يتجلى لك اذا قرأت الآية كلها وقرأت تفاسير المفسرين لها ، وهي الآية رقم ٢٨ من سورة الانعام : « وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم ما فرطنا في الكتاب من شيء ثم الى ربهم يحشرون » فهل يحتوي القرآن على كسل اجناس الدواب والطيور ؟ بل هذا مسجل في اللوح المحفوظ . واللوح المحفوظ لا يحتوي على القرآن وحده ، بل يتضمن كل مخلوقات الله واقادارها وآجالها وارزاقها . وقوله تعالى ان القرآن « في لوح محفوظ » (الايتان الاخيرتان من سورة البروج) لا يعني ان القرآن هو كل ما في اللوح المحفوظ .

وكتب احد الكتاب يتحدث عن « ما انزل الله من آيات بينات في كتاب لم يترك كبيرة او صغيرة في الحياة الدنيا او الآخرة » (ما فرطنا في الكتاب من شيء) ، ولكم في حياتنا من امور الدنيا والدين التي تحتاج الى معرفة رأي الدين فيها . وفي الكتاب الكريم جواب على كل سؤال (ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء) . (الاهرام عدد ٢٦ - ٤ - ١٩٦٧) . قوله على سبيل الاقتباس « كتاب لم يترك كبيرة او صغيرة » ، يحرف آية لا تتحدث عن القرآن بل عن كتاب الاعمال الذي سيوضع يوم القيامة في يد كل امرئ مسجلا اعماله في الحياة الدنيا (سورة الكهف الآية رقم ٤٩) . اما استشهاده بالآية الاخيرة فقد ردنا عليه في نص المقالة مبينين ما فيه من تجاوز غير معقول . يتضح لك هذا التجاوز اذا رجعت الى الآية (٨٩ من سورة النحل) فوجدت ان التبيان المراد هو الفصل فيما اختلف فيه اصحاب الاديان . ويزداد انصاحا اذا رجعت الى الآيات ١٥٩ من البقرة ١٥٥ من المائدة ٦٣ و٦٤ من النحل فوجدتها تؤكد هذا المعنى .

ثم مضيت في تعداد الامثلة . والمقالات المذكورة تحتوي بالاضافة الى هذا الموضوع موضوع « الحلف الانيم » الذي كان قائما بين جماعة كبار العلماء وبين حكامنا الظالمين الجشعين ، وكيف تمدهم الجماعة بالنصوص والفناوى التي تبرر لهم المضي في استبدادهم وعسفهم وفي احتكارهم للثروة وابتزازهم لخيرات الشعب .

تلك مقالات كتبت منذ تسعة عشر عاما . فهل تغيرت الامور منذ ذلك تغيرا كثيرا ، او تغيرا اساسيا ؟

حقا ان حكومة الثورة في مصر قد استطاعت ان تنزع منهم سلاح استعمار الدين في تأييد الاقطاع والراسمالية والابتزاز والاحتكار . وان تحملهم على المسيرة لخطوطها الرئيسية السياسية والاقتصادية . فصرنا نسمع الان منهم عن « الاشتراكية » وموافقتها للدين حديثا نرجو ان يكونوا فيه مخلصين . لكن في الاقطار العربية التي لا تزال تخضع لحكومات رجعية هم لا يزالون يستعملون سلطان الدين في سند الرجعية السياسية والاقتصادية . ثم انهم في كل الاقطار العربية جميعا، سواء منها ما ظل تحت الحكم الرجعي وما صار الى حكم ثوري ، لا يزالون يقومون بنفس الدور في تعزيز الرجعية الفكرية ، ومحاربة الفكر الجديد ، ومعارضة دعوات التغيير الاجتماعي ، اي انهم لا يزالون يتخونون الدين وسيلة للتجميد والتحجير لا للتجديد والتغيير .

فالاعوام القليلة الماضية شهدت معارضة ومصادرتهم لعدد من الكتب التي تعرض آراء تخالف الآراء الرائجة في بعض مسائل الدين، مثل ترتيب السور في المصحف ، وطرق قراءة القرآن ، والقصاص فيه . وكتب اخرى لا تتناول مسائل دينية مباشرة ، لكنها تحتوي آراء تقدمية عدوها مخالفة للدين . ولا يزال الخوف من غضبهم وهجومهم مهمنا على عقول رؤساء تحرير الصحف ، يدفعهم الى الاعتذار عن عدم نشر شتى البحوث والمقالات . بل نحن اذا تأملنا واقع الحال في مصر مثالا وجدنا ان سطوة « رجال الدين » في كبت الفكر الجديد ومصادرتهم قد

➔

والزندقة والاباحية باسم الحرية والتجديد ، الخ . . (انظر جريدة الاهرام اعداد ١١ - ٥ و ٦ - ٢ و ٦ - ٥ و ٧ - ٥ سنة ١٩٥٥) .

واجتمعت هيئة التاديب العليا بالازهر فمعدت مجلسا تاديبيا حكم عليه بعقوبة التنزيل من وظيفته باقصائه عن وظائف التدريس وما يتعلق بها ونقله الى وظيفة كتابية . وقال المجلس في حكمه ان الشيخ بخيت كان يستحق اقصى عقوبة وهي الفصل ولكنه عامله بالرحمة لانه نشر في جريدة « الاخبار » بتاريخ ١٣ - ٦ - ١٩٥٥ يعلن ان المقال الذي اثار الضجة ليس فيه سوى بعض كلمات وجمل ربما كانت من ثورة القلب . (وهي في نظري ثورة على النفاق الديني لا على السلوك الديني الصحيح) .

فرفع الشيخ بخيت ضد الجامع الازهر قضيتين مطالبا بوقف تنفيذ القرار الصادر من مجلس التاديب بوقفه من وظيفة التدريس ونقله الى وظيفة اخرى من غير وظائف التدريس وما يتصل بها ، وبوقف تنفيذ القرار الصادر بنقله كاتبا بمعهد دمنهور الابتدائي .

فحكمت محكمة القضاء الاداري بتاريخ ١٧ - ١ - ١٩٥٥ اولا برفض الدفع الذي قدمه الجامع الازهر بانها لا يجوز لها وقف التنفيذ وقررت انها مختصة بالنظر في القضية لان القرار الذي صدر ضد الشيخ بخيت من القرارات التي تمس السمعة او الاعتبار او العقيدة او الحرية وهذه داخلة في اختصاصها . وحكمت ثانيا بوقف قرار نقله لان القرار المذكور حكم عليه بالانحراف وهذا مما يمس سمعته الدينية .

اي ان المحكمة المذكورة ، برغم كل ما قاله العلماء في بياناتهم، وبرغم قرار مجلس التاديب الازهري ، حكمت بانه ليس في مقالة الشيخ بخيت ما يبرر المساس بسمعته الدينية وما يبرر الحكم عليه بالانحراف، هذا حكمها العادل على كل تلك الاتهامات الفظيمة التي صباها عليه علماءنا اصحاب الفضيلة وحماة الدين .

وهو ادعاء لا يفتانون ينشرونه ويكررونه ، ويستشهدون له بآيات او اجزاء من آيات يحرفونها عن مواضعها ، ويحملونها فوق ما يحتمل معناها . كاستشهادهم بقوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء ، وقوله تبياناً لكل شيء ، وقوله وتفصيل كل شيء ، وقوله اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي . ينسبون ان الحديث في الآية الاولى ليس عن القرآن بل عن اللوح المحفوظ ، ويرفضون ان يسلموا بان المقصود في الآيات الاخرى اصول العقيدة التي بها يتميز الاسلام عن سائر الاديان ، فيصرون على ان المراد فيها ايضا كل ما تحتاجه حياة البشر من قوانين ومعاملات . ومنهم من يعصي فيدعي ان بالقرآن سجلا لكل العلوم والمعارف التي استكشفها الانسان (٩) ، ثم يعدد هؤلاء ما وجدوه في القرآن من الحقائق العلمية فاذا بها تدخل في الفلك والطب والحياء والطب والهندسة والصناعة وغيرها من العلوم . واذا بها تشمل استدارة الارض ، ودورانها حول نفسها ، ودورانها حول الشمس ، والجاذبية النيوتونية ، والتطور الدارويني ، والنسبية الالشتاينية ، وتحطيم الذرة ، وتفجير القنبلة الهيدروجينية ، والوصول الى القمر ، وتكوين الجنين ، وتلقيح النبات ، وتشديد الخرسانة المسلحة ، وتحقيق بصمات الاصابع - وهلم جرا ..

ولو صدقنا هؤلاء لما كانت بنا حاجة الى اضاءة الوقت الطويل وبذل الجهد الفكري وانفاق الاموال الطائلة في تعلم العلوم الحديثة واكتساب التكنولوجيا الحديثة ودراسة المذاهب الحديثة في الاجتماع والاقتصاد والسياسة والفلسفة والتاريخ والقانون . ولعمل هذا هو ما يرمون اليه حتى يريحونا من العناء وينقذونا من التلوث بتلك العلوم والفنون والمذاهب الاجنبية الكافرة . اولم يكونوا يحتجون الى عهد قريب بان القرآن فيه علم الله ، وعلم الله اوسع من علم البشر ، اذن لا حاجة بنا الى علم البشر ما دام عندنا كتاب الله ؟ او لا تزال حججهم هذه تستخدم بنوع خاص في الاقطار التي ما برحت خاضعة لحكومات رجعية في محاربة النظام الاشتراكي ، لكي يقنعوا جماهيرهم بانهم لا حاجة بهم الى هذا النظام الدخيل المستورد من الكفار والملاحدين فان لديهم في القرآن والسنة ما يفني عنه وما يفوقه كمالا وسدادا ؟ لو قبلنا كلام هؤلاء لاثبتنا على الاسلام نفس التهمة التي يرميه بها اعداء الدين عموما واعداؤه خصوصا . فهذا الموقف نكون قد افيناه حقا عقلنا البشري فلا حاجة بنا ابد الالادين الى ان نفكر تفكيراً جديداً او نبتكر حلاً جديداً ، بل كل ما نحتاج اليه كلما جبهتنا مشكلة ما ، مهما يكن من جذتها واختلافها ، هو ان نفتش في آيات القرآن ثم في احاديث الرسول ثم في اثار السلف حتى نصل الى الحل المطلوب .

ولو قبلنا كلامهم لكننا حقا من اتباع الجعود ودعائه في المجتمع الانساني . ولحق على فهمنا للاجتماع البشري تهمة انه فهم راكم لا فهم حيوي متجدد . لاننا نعتقد في تلك الحال ان كل العصور والبيئات ستظل في قالب ثابت ولن تنشأ فيها مشكلات جديدة وانما ستبقى دائما في حالة مشابهة او مقاربة لحالة المجتمع العربي في القرن السابع الميلادي بحيث نستطيع ان نستمد من حالة ذلك المجتمع المعين قوانين تصلح للتطبيق على جميع البيئات والعصور التي نشأت وستنشأ حتى يرث الله الارض ومن عليها .

ولو قبلنا كلامهم لاجلنا الاسلام ديناً جامداً رجعياً بالمعنى الصحيح لكلمة « رجعي » ديناً لا ينظر الى الامام ولا يدفع الانسانية الى هذا النظر ولا يحملها على التطلع الى التطور والتحسين وزيادة الاقتراب من الكمال في المستقبل واستمرار التقدم المتصل لافاق بعد افاق من الكشف والتحقيق . بل ينظر بها الى الوراء ويعتقد انها قد بلغت في وقت مضى اقصى ما تستطيع ان تبلغ من كمال وان كل ما تحتاج اليه هو ان ترجع الى ذلك الماضي الذهبي وتحاول اعادته كما كان بكل اوصافه وظروفه . وتلك هي « الرجعية » بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة .

ولكن هل كلامهم صحيح ؟ وهل نحن مضطرون الى قبوله ؟ ان هؤلاء الذين تطفئ حماسهم على عقولهم فيدعون ان القرآن

والسنة ومذاهب القدامى قد سبقت كل التشريعات والقوانين والنظم الحديثة الى وضع الجواب على كل سؤال والحل لكل معضل - هؤلاء يدلون على جهلين كبيرين .

اولهما جهل بعلم القانون الحديث والتشريعات والنظم المعاصرة ومدى سمعتها وضخامتها وتقديرها ونعند الاقوال والمذاهب والشروح فيها . ولو انهم ذهبوا الى طالب حقوق في احدى كليات الحقوق في جامعاتنا فاستعاروا منه منهجه في فرع واحد من فروع القانون ثم قرأوا مجرد رؤوس الموضوعات وعناوين الابواب والفصول ، ثم القوا مجرد نظرة على ترقيم المواد القانونية في الفرع الواحد ليروا كيف يصل عددها في الفصل الواحد الى العشرات وفي الباب الواحد الى المئات وفي الفرع الواحد الى الآلاف ، ثم في مجموع فروع القانون الى عشرات الآلاف - لو انهم فعلوا هذا لكفاهم هذا في اطلاعهم على مبلغ جهلهم .

ولو انهم عادوا بعد هذا الى آيات التشريع في القرآن لما وجدوها تزيد على خمسمائة في اشد الاحصاءات تكرراً . بل هؤلاء لا يفهمون معنى (القانون) اساساً . فالقانون لا بد ان يعدد مقدماً وينصوص قاطعة حدود الالتزامات وجزاء مخالفتها سواء في النطاق الجنائي وفي النطاق المدني . ومن المعروف المشهور ان الحدود التي وضعها القرآن قليلة جداً لا تزيد على اصابع اليد الواحدة . وهي الحدود الخمسة المعروفة : حد القتل ، وحد قطع الطريق واخافة السبل ، وحد السرقة ، وحد الزنا ، وحد القذف اي سب العفيف والعفيفة بنسبة الزنا اليهما . ذلك ان ما فيها من الاختلاف بين مختلف المذاهب والمدارس ، مثل خلافهم هل توبة السارق تمنع من اقامة الحد ، وراى بعضهم ان يفوض الامر في هذا الى ولي الامر . ومثل اعتقاد بعض الخوارج ان الآية بجلد الزاني ونفيه نسخت السنة بالرجم . ودعك من الدخول الان في بحث مدى تطبيقها الفعلي في التاريخ الاسلامي الطويل . ولكن من الواضح من هذا الحصر للحدود ان القرآن لم يعدد عقوبة لمعظم الجرائم التي نهى عنها ، ومنها شرب الخمر مع انه يعدد من الكبائر ، لذلك جعلوا عقوبتها من باب التفسيرات التي توكل اليها الامام (١٠).

(٩) اليك هذا الاعلان الذي نشر في جريدة « الاهرام » عند ١٠ - ٤ - ١٩٦٧ عن كتاب عنوانه « القرآن والعلم الحديث » يقول : « للقرآن الكريم فضل سبق على العلم ، فلقد اوردت آياته كل الحقائق العلمية (تامل قوله كل) التي وصل اليها الانسان ، وان نشر هذه الحقائق وابانت معجزة القرآن الكريم العلمية له اثره في محاربة الالحاد وتثبيت عقيدة الايمان في النفوس ونشر الدعوة الاسلامية » . والكتاب المذكور لا يصل الى ما يريد من الفهم للآيات الا بتحريفها عن مواضعها وليها ليا شنيعاً وتحميلها فوق ما يحتمل تفسيرها واعطاء الالفاظ معاني لا يمكن ان تمنحها والوقوع في عدد من الاخطاء وانصاف الحقائق . ولست ادري كيف اقنع الكاتب الفاضل - الذي اكثر في السنين الاخيرة من تأليف مثل هذه الكتب الرائجة - ان كتابه هذا وامثاله ان يكون لها الاثر الذي يعتقد ، بل سيكون اثرها زيادة سخرية الآخرين منا واحتقارهم لدينا وتقوية نزعة الالحاد في عقول النازعين اليه . اما تثبيت الايمان في قلوب المؤمنين فلا يتم الا اذا كان قراؤها على درجة عظيمة من الجهل والغباء وفساد المنطق . وهذا موضوع خطير ارجو ان اتناوله في مقالة قادمة اذا وفقني الله ، واكتفي الآن بالاستشهاد مرة اخرى بالمثل القائل : عدو عاقل خير من صديق جاهل .

(١٠) من الثابت المروي عن علي بن ابي طالب رضي الله عنه : « ما كنت لاقم حداً على احد فيموت فاجد في نفسي (اي احزن على موته) الا صاحب الخمر فانه لو مات ودبته (اي اعطيت دبته) وذلك لان رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يسنه . » صحيح البخاري ، كتاب الحدود . وانظر اختلافهم في جلد الشارب بين اربعين وثمانين جلدة في صحيح مسلم ، كتاب الحدود ، باب حد الخمر .

هذا عن الجرائم الكبيرة التي نسميها الآن جنایات ، فما بالك بالجنح وبالمخالفات الصغيرة التي لا بد ان يشملها كل قانون يستحق ان يسمى قانونا فيحدد فيها هي ايضا حدود العقوبة على ارتكابها . بل ان المتأمل في هذه الحقيقة يرى ان الكثرة الغالبة لاحكام القرآن هي اقرب الى ان تكون قيما اخلاقية منها الى كونها قوانين بالمعنى الدقيق .

لكن منهم من يحتاط ضد هذه الحقائق التي لا يمكنه نفيها ، فيضيف الى القرآن السنة اي اقوال الرسول واعماله ، ثم قد يضيف آثار الخلفاء الراشدين واقوال الصحابة والتابعين ومذاهب الفقهاء المتقدمين . لكنهم على اي حال مطمئنون الى ان هذه المصادر الدينية فيما بينها قد سبقت فاحتوت على جواب كل مسألة وحل كل مشكلة سياسية واقتصادية واجتماعية وشخصية ظهرت ويمكن ان تظهر الى يوم يعثون .

وهنا يكشفون عن جهلهم الثاني الكبير ، وهو جهلهم بتاريخ التشريع الاسلامي نفسه وما مر به من مراحل النمو والتغيير وما اظهره من حيوية ومرونة وسعة صدر في عصور نهضته .

بدا هذا النمو والتغيير في عصر القرآن نفسه ، وتضمنه القرآن نفسه بما يحتوي من آيات منسوخة حكما ، دك من الآيات التي نزلت ثم نسخت لفظا . وما نططنا نحتاج الى ان نذكر لقارئنا امثلة من نمو التشريع وتعديله والغاءه وتغييره في سور القرآن . لكن دعنا نسال هل احتوى القرآن - بكل ما فيه من نمو وتغيير في مسائل التشريع - على تشريع كامل يقدم للمسلمين كل ما يلزمهم في دينهم ودنياهم ؟ لو كان هذا لما كانت هناك حاجة الى سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم . وكل مسلم يعلم ان السنة تضيف كثيرا مما لم يرد اصلا في القرآن ، كما توسع من الاصل القرآني وتشرحه في بعض المسائل التي جاء فيها موجزا او مشتبهها يحتاج الى مزيد من التفصيل او الايضاح .

ولو احتوى القرآن والسنة معا على كل شيء في التشريع الاسلامي لما احتاج المسلمون الى اقوال الخلفاء الراشدين وغيرهم من الصحابة ثم التابعين . ولو كانت هذه المصادر الثلاثة جميعها كافية لما احتاج الاسلام الى قيام المذاهب الفقهية المتعددة سواء الاربعة السائدة والمذاهب القليلة الانتشار والمذاهب المعيدة التي انقرضت (١١) وما بينها من اختلاف في امور العبادة وامور المعاش ، وما يوجد في داخل كل منها من اختلاف المدارس والاقوال بين راجعة ومرجوة . والمهم في هذا كله انهم لم يضيفوا ذرعا بهذا الاختلاف - فيما عدا بضعة احاديث نسبت كذبا الى الرسول وهي ظاهرة الوضع - ولم يعاربوه وبحاولوا الغاءه ، بل قبلوه بسماحة ورحبوا به ، وقالوا قولتهم الرائعة: اختلاف الائمة رحمة . ووضعوا ايضا هذا المبدأ الجليل : ناقل الكفر ليس بكافر ، ليحموا به المفكرين والمتجادلين من بطش العامة وتنكيل الحكام .

بل نسال الان : ما مفرى اضافة الراي بركنيه القياس والاجماع كمصدرين مقبولين من مصادر التشريع الاسلامي في عهد مبكر (١٢) اليس المفزى هو اعتراف المسلمين بانه قد طرا على حياتهم نوعان من المشكلات الجديدة : نوع يشابه مشكلات قد شرع فيها القرآن او السنة فهم يشفقون له حكما بواسطة القياس ، ونوع من طراز تام الجودة والاختلاف فهم يتعارفون فيما بينهم باجتهاد اهل الراي فيهم على وضع احكام جديدة يعتقدون انها صالحة نافعة ؟ بلى ، ومما لا شك فيه ان الكثرة الغالبة لاحكام في التشريع الاسلامي مبنية على الراي بقسميه ، لا على التطبيق المباشر لنصوص القرآن او السنة .

وهذا التطور المستمر قد حدث فصلا في التاريخ الاسلامي المبكر . تغيرت حياة المسلمين في المدينة بعد وفاة رسول الله عما كانت عليه في اثناء حياته ، وجدت مسائل كثيرة في زمن الخلفاء الراشدين لم يكن لها وجود في زمانه عليه السلام فشرع لها الخلفاء الراشدون واولو العلم في عصرهم . ثم تغيرت حياة المسلمين في الشام عما كانت في

الحجاز . ثم تغيرت في العراق عن هاتين الحياتين . ثم تغيرت في فارس ومصر وغيرهما من الاقطار المفتوحة . وظلت تتغير في كل من هذه الاقطار بتعاقب الاجيال وتطور الاوضاع واختلاف الظروف . ولذلك ظل الفقه الاسلامي في عصور حيويته ينمو ويتطور ويتسع ويتغير حتى يلائم هذه التغيير المستمر .

لهذا نجد في عصر مبكر اختلافات جوهرية بين علماء الحجاز وعلماء العراق انتجها اختلاف الاحوال بين القطرين ، كالاختلاف في تحليل النيذ والفناء او تحريمهما ، وهذا اختلاف جوهري لان ما حرمه قوم حله آخرون ، فان لم يكن هذا اختلافا جوهريا فما الاختلاف الجوهري ؟ ومن المعروف ان مذهب الشافعي تغير تغيرا كبيرا حين رحل الى مصر واختار الإقامة فيها فرأى اختلاف طبيعتها واحوالها ونظامها الاقتصادي ومشكلاتها الخاصة مما كانت عليه الاحوال في الاقطار التي عرفها من قبل ، وهي الشام والحجاز والعراق . ثم لما تم للعرب فتح الاقطار الاعجمية المختلفة وصار اليهم حكمها وتدير شؤونها وعاشوا فيها وخالطوا اهلها وراوا اختلاف اوضاعهم عما كانوا يالفون في شبه جزيرتهم ، فماذا فعلوا ؟ اخذوا من قوانين الاعاجم ونظمهم في التشريع والقضاء والحكم والادوين والجيش والنقد والبريد وغيرها . لم يقولوا انها نظم كافرة ولم يقولوا اننا نستطيع ان نستمد من القرآن والسنة كل النظم والقوانين التي تلزمنا لحكم هؤلاء وتدير اقتصادهم وادارة امورهم .

والحقيقة التي يفتن بها كل دارس نزيه هي ان اولئك المشرعين لم يستنبطوا احكامهم من مصادر التشريع السابقة في الاسلام ، كما يزعم بعض من يتحدثون بيننا عن تاريخ التشريع الاسلامي ، بل كانوا يخلطونها من تشريعات الامم المفتوحة ومعاملاتها ثم يعرضونها على الكتاب والسنة ليلتمسوا فيهما حجة وتبريرا لما اختاروا من قوانين الاعاجم ونظمهم . انما كما اخذوا من فلسفة الاغريق وعلومهم وثقافة الفرس وادابهم وحكمة الهند وقصصها وفنون بيئتها وصناعاتها ، وغير هذه من العلوم والمعارف والصناعات والفنون الاجنبية ، ولم يقولوا انها ثقافات غير اسلامية تلوث اسلامنا اذا استجبنا لها ، ولم يقولوا ان بالقرآن كل ما يلزم العقل البشري ويجمله في غنى عن ثقافات الكافرين .

ذلك ما كان يحدث وما ظل يحدث في قرون الاسلام الاولى حين كان التشريع الاسلامي محتفظا بحيويته وديناميكيته ، وقيل ان تاذن الحضارة الاسلامية بالتوقف والنضوب ثم بالجمود والتعجر واغلاق باب الاجتهاد . وسؤالنا الان هو : اذا كانت الحياة قد تطورت وتغيرت - التتمة على الصفحة ٩٨ -

(١١) لا بد ان تشير هنا الى الكثرة العظيمة لتلك المذاهب الفقهية في داخل نطاق السنة ، دك من كثرة المذاهب خارج نطاقها . وقد كانت كل تلك المذاهب متساوية في الصحة وجواز اتباعها ، ثم اندثر معظمها وبقيت المذاهب الاربعة المعروفة لاسباب تاريخية شتى . ومع هذا ظل علماءنا الى عهد قريب يقفرون على المذاهب الاربعة حق القاضي في استمداد حكمه ، ويلزمون كل قاض بان يطبق احكام مذهبه فقط ولا يتعداه الى المذاهب الثلاثة الاخرى . وسنرى في آخر هذه المقالة الخطوات التي تجاوزنا بها هذا التقييد منذ زمن قريب لا يزيد على سنة ١٩١٥ .

(١٢) في اقرار هذه الحقيقة المسلمة والتدليل على حاجة المسلمين الى اجتهاد اهل الراي حتى في زمان النبي نفسه يروي القدماء قصة معاذ حين ارسله الرسول عليه السلام الى اليمن وساله بم يحكم اذا لم يجد في الكتاب ولا في السنة ما يحكم به ، فقال معاذ: اجتهد راي لا آو ، اي لا اقصر . فاعجب به الرسول وحمد الله . كما انهم يروون عن سعيد بن المسيب عن علي : قلت يا رسول الله الامر ينزل بنا لم ينزل فيه قرآن ولم تمض فيه منك سنة . قال عليه السلام: اجتمعوا له العالمين (بكسر اللام) من المؤمنين فاجعلوه شوري بينكم ولا تقصوا فيه برأي واحد .



اصابع حذيرات

والأدب
الثوري

بقلم الدكتور احسان عيسى

١

اليها ، فان « الموضوعية » اداة لا بد منها في النظر اليه ، اذا احسنا فهمها واستخدامها ، ذلك لان هذه الموضوعية هي الوسيلة لاختراق هذا الركام الكثير من الكم الى النوع ، هي القدرة على التحليل والتعليل وعلى ابراز القيم الكامنة التي تفوت التذوق العابر ، هي النظرة التي توجد القاسم المشترك بين الفئات المتفاوتة فهي اذواقها وثقافتها ، هي الرجحان الذي يخفف من غلواء الانطباعية الذاتية . في مجال الإعجاب المطلق والذم المطلق ، هي الكشف البصير عن الخصائص المميزة ، ومن دونها لم يكن « الناقد الموضوعي » الشاعر يوسف الخطيب بمستطيع ان يستكشف الصلة بين محمود درويش ورمز الام ، والصلة بين سميح القاسم ورمز الاب ، وان يميز ملامح القاسم القومية من ملامح درويش الوطنية ، ولا ريب في ان يوسف قد عانى من القراءة والمراجعة والدرس والفرز ، ومن ربط الشعر بالارض وبنفسيات اصحابه وبمواقفهم الحزبية وبالاحداث السياسية ، مما جعل دراسته لشعرهم نابضة من اصول سيكولوجية اجتماعية سياسية ، وهذا وحده يمنحها شيئا كثيرا مما تحرص عليه الدراسة الموضوعية في التفهم والتقدير .

وحين يقول ناقد اوشخص ذو احساس بالمسؤولية : « ان الشعر العربي لم يرتفع الى مستوى النكبة » ، فانه في نظري لا يتهم الشعر جملة بالتقصير ، ولكننا في ظروف المعركة مرهونون عاطفيا - الى حد كبير - بالمقارنة الخفيفة بين الناحيتين العملية والقولية ، رغم تعاونهما ، وذلك يتم رغما عنا في اكثر الاحايين ، ويوسف يدرك - وهو شاعر ذو رسالة هادفة - انه حين يتأمل كيف تكتب صفحات التاريخ بدم الثوار ، يصبح لون الحبر ، مهما يكن حالكا ، ذا اشعاعات باهتة . اقول : ان مثل هذه المقارنة خطير وربما لم يكن له من داع يستدعيه لو اقتصر الامر في احدى ناحيتيه على الادب النابع عن اخلاص عميق ووعي صحيح للقضية ولم يلتبس بما سماه يوسف « تلك المحاضرات الفكرية الجميلة الملقاة بين عطور السيدات . . . تلك المطارحات الاذاعية التي قصر عن مثلها الفرزدق وجري » ، وازيد فاقول : وتلك الآثار الشعرية والثرية التي تشبه غشاء السيل ، والتي تمثل احيانا قدرة فذة على رصف الالفاظ وسذاجة فادحة في التصور وبعدا عن واقع الامة ومراميها ، ولذلك كله كانت النظرة الموضوعية هي اصلح الوسائل التي تعين على تمييز الادب الصحيح مما اختلط بالادب وهو زيف كاذب .

ولا ابعد كثيرا : فان نكبة حزيران التي حملت ضروبا من الثورة

استميج الشاعر يوسف الخطيب عذرا اذا انا جعلت مقدمته على « ديوان الوطن المحتل » منطلقا لمقالي هذا دون ان استاذنه في ذلك ، واخص من تلك المقدمة فاتحتها التي حمل فيها بشدة على الموضوعية في تقييم الشعر وعلى النقاد الموضوعيين ، ولا انعرض لدراسته التحليلية لشعر شعراء الارض المحتلة فانها مقالة في النقد الموضوعي نفسه - حسبما اتصوره - ، واذا كان الامر كذلك فان حملة يوسف انما يجب ان تتوجه في الواقع للذين يظنون ان الوسائل التصنيفية التي يتقنونها انما هي وسائل موضوعية تجعل منهم نقادا موضوعيين (حتى كدت اسأل : اين هم النقاد الموضوعيون ؟) . اما حملة يوسف على الموضوعية نفسها فمردها الى ايمانه بان المجال الانسب لها هو النتاج الفكري لا الشعر ، ولهذا يقول : « فحين عجز الفكر السياسي العربي عن ان يحلل النكبة علميا وان يحدد على اساسها موقفا من تحديات العصر ، وان يخطط الطريق الى الفد العربي المنشود ، فقد القى بمسؤوليته تلك على الادب عامة ثم على الشعر خاصة . . هذا على حين لم يقترب احد منهم (اي النقاد) من ذلك التساؤل الضخم الحقيقي عن موقف الفكر السياسي والاجتماعي والاقتصادي والفلسفي اي عن موقف الفكر عامة ، ليس من النكبة في نطاقها الفلسطيني الضيق ، بل من النكبة في نطاقها القومي الفسيح . . »

ولا ريب في ان الكاتب محق حين يدعو الى هذا التقييم العام الشامل لشئ شؤن النشاط الفكري في عالمنا كي نستبين العالم السلبية والايجابية في هذا الصعيد ، ولكن ليس معنى ذلك ان تقصير الآخرين في الكشف عن موقف الفكر من زواياه المختلفة يجب ان يكون عذرا للادب كي ينجو من ذلك التقييم ، بل اني لارى ان الحاج الناس على تبين دور الادب بالنسبة للنكبة انما يكشف عما يتمتع به هذا الادب من قيمة في نفوسهم ، ومن دور فعال في المعركة بومن صلة وثيقة بينه وبين قضايا الجماهير . ومثلما انه ليس من الطبيعي ابدا ان ينظر الموضوعيون (الزعمون) الى الادب وحده مستقلا عن بقية مجالات الفكر ، فمن غير الطبيعي ان يتصور الاستاذ الخطيب ان الادب « مجال مستقل » عن الفكر ، في عصرنا الحاضر ، واذا كان الادب يختلف عن المجالات الفكرية الاخرى في وسائل التعبير فانه يشاركها في انه لا بد ان يحتوي « قيما » وان يكون غائبا ، وانه لا بد من ان يلتقي مع المجالات الفكرية ، في النهاية ، من حيث عمله على تطوير الانسان ، وما دامت للادب قيم ، وما دامت له غاية يسعى

على معالم كثيرة من حياتنا الاجتماعية والفكرية ومستوانا العلمي، واستشارت كثيرا من ضروب النقد الذاتي (دون ان يكون هذا النقد لدى بعضهم منفصلا عن غاية التشكيك والوقية والدس والتهئيس ومعاونة العدو في الحرب النفسية) - ان تلك النكبة اثارت موجة عامة من السخط على « زيف الكلمة » - اعني على تلبس « الادب » نفسه بالمشاركة في الوصول الى تلك النكسة ، واننا لنجد هذا السخط عند الشعراء انفسهم ، ولا اظيل في الاستشهاد على هذه الظاهرة فحسبي ان اورد مقطعين من قصيدتين للشاعر معين بيسو ، يصور في احدهما « بعض » الشعر (كالفصيل المنشور على الجبال) قبل النكسة :

ما زال هنالك فوق حبال الشعراء
قصائد تتدلى ، ترشح باسم فلسطين

كما يصور في المقطع الآخر وضع « بعض » ذلك الشعر نفسه بعد حزيران فيقول :

ومفينا
نطلق نيران قصائدنا
واخجل قصائدنا
ضاعت ذرعا بقصائدنا
اشجار الليمون واشجار الزيتون
.....
صار حزيران (براقا)
صارت اقدام الشعراء الاعناق
ركبوا كلهم ركب براق حزيران
فجمح والقاهم عن صوته
تحت قوائمه وانتفض وطارا

واذا تفاصينا عما في هذا الشعر من جفاء العبارة وتتمتع الوزن، واقتصرنا على ما فيه من مضمون وجدنا ان « الشعر » - وربما الادب بعامه - لم يكن بمزمل عن بعض لهيب الثورة الذي امتد الى مختلف الجوانب في حياتنا ، ويخيل اليّ ان معين بيسو يقارن في داخل نفسه بين اثر الفن البطيء في الثورة وبين الواقع العملي الملح الذي يتطلب اسلحة عملية ، وهذا هو الذي يجعله يحس ان حزيران جمح بالشعراء والقاهم عن ظهره ومرفهم في التراب .

غير اننا لا يمكن ان نتصور ان الشعراء - والادباء عامة - كانوا اقل فروسية من غيرهم بحيث يطرحهم براق حزيران ارضا، اعني لم يكونوا اقل دورا ايجابيا من سواهم ، فان هذا اللون من التصور انما يكون اثرا مباشرا للهزيمة ، والهزيمة صدمة عنيفة تهز النفسات وتستثير المرارة والتلوم وتبادل الاتهامات ، وفي غمرتها يلصق كل واحد تبعه ما كان على كاهل هذا الجزء او ذاك في تركيب المجتمع ، فمن مهاجم للسامية وولاة الامور ، ومن حائق على التخلف التقني ، ومن ساخر بالقيم القديمة ، وثمة من يربط بين الهزيمة وتحلل القيم الاخلاقية او التخلي عن الدين ، ومن يتحدث عن عزلة المثقفين والمفكرين ، ومن يجمع عددا من هذه السيئات في نطاق واحد ويضيف اليها الكثير ، متبينا كل لون من الوان العيوب ليختبئ وراءه من شبح الهزيمة ، وقد جاء كثير من الشعر بعد نكبة حزيران يرد هذا المورد وينحو هذا المنحى ، فمن ذلك قول البياتي في قصيدته « عيون الكلاب الميتة » :

نحن ما زلنا على صهوات خيل الريح
موتى هامدين
عميا نزيد ونستزيد
ونموت في « حتى »
وفي انساب خيل الفاتحين
نتبادل الادوار

يشتم بعضنا بعضا
ونستجدي على بوابة الليل الطويل
نبكي ولا نبكي
ونفرق في دموع الآخرين
متيمين وعاشقين
وهائمين وضائعين
نبني من الاوهام اهراما
وسورا لا يسد الطامعين
ونموت قبل الموت في سوح المنون
« لا يسلم الشرف الرفيع من الاذى »
اوهت قرون الناطحين
ما بين سمار وقواد وشيخ قبيلة
وامير بتروك بطين ...
ومثل ذلك قوله في « بكائية الى شمس حزيران » :
طحنتنا في مقاهي الشرق حرب الكلمات
والسيوف الخشبية
والاكاذيب وفرسان الهواء
نحن لم نقتل بعيرا او قطاة
.....
شغلتنا الترهات
فقتلنا بعضنا بعضا
وها نحن فتات
في مقاهي الشرق نصطاد الدباب .

وهذان المثلان يفتيان عن غيرهما مما يجري مجراهما ، فها هنا صورة قاتمة شديدة القتام لوضع الامة العربية جميعا - دون استثناء - وهذا التعميم الجارف مؤسس للنفوس ، هادم لما قد تبقى فيها من ارادة على التماسك والصمود ، للخروج من بحران الازمة ، والاستعداد للبناء على جديد ، قد يقصد الشاعر هنا ان يحرك النفوس بذكر المساوي والتهنئة اليها ، ولكن دور الشعر الصحيح يقع وراء ذلك كله ، فقد ظل امثال الرصافي وحافظ ابراهيم يذكروننا بمساوئنا سنوات طوالة، فما أجدى هذا النقد المتور عنا شيئا ، صحيح ان تشخيص الداء اهم مرحلة من مراحل المعالجة ، ولكنك حين تقول للمريض : انك تعاني كذا وكذا من الادواء التي تعجز عنها قدرة الطب حاليا ، تحطمه نفسيا مثلما هو محطم جسديا بالعلل .

وها هنا موطن للعجب ، فان البياتي - من موقفه الحزبي وحده - كان يستطيع ان يفرس ازهار التفاؤل في كل حقل :

وطن حر وشعب صامد في كبرياء
لم يكن في قبضة الجلاذ
او ايدي الوحوش الجبناء
علم الفاشست في تاريخه
كيف يموتون ويمضون هباء
العصابات التي تطفو على السطح فقاعات هواء
ستولسي مثلما جاءت
ويبقى الكادحون الامناء

يزرعون الارض بالورد وينثون منارات هناء
وكان يرى انتصار الكادحين رؤية الفجر الواعد ، مؤمنا بالشعب، فلماذا حين تحدث عن النكبة - وهي قضية الامة جميعا - لم يستطع ان يرى « تصميم الكادحين » وهم عصب تلك الامة ايضا ؟ لماذا لم يستطع ان يسلط على ذلك القتام نفسه حزمة من ضياء ؟ هل نقول ان البياتي صقع امام الهزيمة ، فلم يستطع الرؤية الواضحة ؟ ولكن الامر أبعد من ذلك ، فانه عمى دون عينيه حقائق كثيرة وزيف كثيرا من ماضي امته وحاضرها ليتيح لنفسه ان يكيل لها الشتائم .

لو كان ثمة من تفاضل في الفجعة لجاز لنا ان نسال : ايهما



نزار قباني



عبد الوهاب البياتي



معين بيسو

كبريائي وانا في قيدهم
اغنف من كل جنون العجرفة
في دمي مليون شمس
تتحدى الظلم المختلفة
وانا اقتحم السبع السماوات
بحبي لك
يا شعب المآسي المسرفة
فانا ابنك ... من صلبك
قلبا وضميرا وشفه

ولهذا يستطيع توفيق زياد ان يرى في احداث حزيران شيئا آخر -
بل اشياء اخرى - سوى العار ، يستطيع ان يقيم الانتصار نفسه ، لانه
يدرك تماما حقيقة الخطة الاستعمارية التي توجه الصهيونية (اننا
نعرفه الحاوي الذي يعطي الإشارة) ، وهو يدرك ان التاريخ لا يزيف
بسهولة ، فان ماضي امة عريقة في النضال لا يمثل الموت في «حتى»
وفي انساب خيل الفاتحين ، وهو يعرف الخط الذي يفرق بين
الحق والباطل :

ثم ماذا بعد ؟ لا ادري ولكن
كل ما ادريه ان الارض حيلي والسنين
كل ما ادريه ان الحق لا يفنى
ولا يقوى عليه غاصبون
وعلى ارضي هذي لم يعمر فاتحون
نعم ان هزيمة حزيران كبوة ، من ذا الذي ينكر ذلك ؟ ولكن :
كبوة هذي وكما يحدث ان يكون الهمام
انها للخلف كانت خطوة
من اجل عشر للامام

وسيقول الذين في قلوبهم مرض : ما الفرق بين هذه الاشعار
وبين تلك الحماسيات الفارغة التي كانت من بعض اسباب النكبة ؟
والفرق كبير : هناك تهويل للواقع يحجب حقيقة الامكانات عن
الابصار ، وهنا اقرار بالواقع كله من عار وكبوة ومأساة وما الى ذلك
مع عدم فقدان التوازن ، هنالك تمجد بالماضي واستنامة لسحره
دون ان يكون لهذا الماضي تأثير في الحاضر ، وهنا قوة انبعاث
تصمم على ان تحتضن المستقبل ، هنالك قوة كاذبة تجر الى الوراء
وهنا زخم ثوري يدفع للامام ، هنا - بعبارة موجزة - تفجير لقوى
الامة وشحن لارادتها وتقرير لدى طاقاتها ، وتلك هي الرؤية
الوجهة لا « نصف البرؤية » الشبط القتال .

كانت الفجيعة بهزيمة حزيران اشد وطأة على نفسه: البياتي ام توفيق
زياد (ولا اريد ان ادخل في تفاصيل هذا التباين) ، ومع ذلك فان
توفيق زياد الذي عاش صامدا ، قبل النكبة - مترقبا يوم الخلاص -
ظل على صموده بعد النكبة دون ان يخامره اي شك او ياس في عدالة
قضيته وانتصارها المحتوم . انه يقول قبل النكبة بقليل :

اشد على اياديكم
ابوس الارض تحت نعالكم
واقول افديكم

.....

انا ما هنت في وطني
ولا صفرت اكتافني
وقفت بوجه ظلامي
يتيما عاريا حافي
حملت دمي على كفي
وما نكست اعلامي

وصنت العشب فوق قبور اسلافي
اناديكم ... اشد على اياديكم

وقد كان من الممكن لهذا الايمان ان تزغره النكسة ، كان من
الممكن للآمال العريضة ان تهوي في اللحظة الحرجة ، ولكن ما يزال
توفيق زياد بعد النكسة يقول :

وعليتنا كان ان نشره حتى الزجاج
ونحس العار حتى المظم منا
انما لا بأس ! هذا لحمنا جسر
على البحر الاجاج
لصاف لم نخنها او تخنا

العار شيء يحسه الشاعر (وهل من عار اكبر من الهزيمة التي
منينا بها ؟) ولكن الوقفة الشامخة لم تنطامن ، « هذا لحمنا جسر
على البحر الاجاج » ، صمود يخلق فدائيا اثر فدائي ، وهل كان
واقعا بعد النكبة الا كذلك ؟ فكيف يمكن لشاعر ان يرى الذين يموتون
في « حتى » وفي انساب خيل الفاتحين ولا يرى التحول الجار من
خلال النفوس التي تموت في المعركة ؟ وما يزال توفيق زياد - في
ثقة نفسية عانية - ملتزما بذلك الصمود الثائر :

سلبوني كل شيء
عتبة البيت وزهر الشرفة
سلبوني كل شيء
غير قلب وضمير وشفه

ولا ينفرد توفيق زياد بهذه الرؤية ، بل ان شعراء الارض المحتلة ينظرون الى النكبة من هذا الموقف ، وهذا سمح القاسم يقول :

يذكر القارئ او لا يذكر القارئ
لكني لكي يفهم كل الناس ما قلت اعيد

نحن في الخامس من شهر حزيران ولدنا من جديد
وبسبب هذه الروح التي لا تسام التحدي ، نجد ذلك التحول
العنيف عند فتوى طوقان حين اجتمعت بشعراء الارض المحتلة،
فقد عبرت عن ذلك التحول بقولها في قصيدة « ان ابكي » :

احبائي
مسحت عن الجفون ضبابية الدمع الرمادية
لا لفاكم وفي عيني نور الحب والايمان
بكم بالارض بالانسان
فواخجلي لو اني جئت الفاكه
وجفني راعش مبلول
وقلبي يانس مخدول
وها انا يا احبائي هنا معكم
لاقبس منكمو جمره
لاخذ يا مصابيح الدجى من زيتكم قطره
لمصباحي

وها انا يا احبائي
الى يدكم امده يدي
وعند رؤوسكم التي هنا راسي
وارفع جبهتي معكم الى الشمس
وها انتم كصخر جبالنا قوة
كزهر بلادنا الحلوة
فكيف الجرح يسحقني
وكيف الياس يسحقني
وكيف امامكم ابكي
يمينا بعد هذا اليوم ان ابكي

وكان جواب محمود درويش على هذا التحول رباعيات مشحونة
بمعاني الصمود والثورة ، منها قوله :

لم تكن قبل حزيران كافراخ الحمام
ولذا لم يفتحت جنا بين السلاسل
نحن يا اختاه من عشرين عام
نحن لا نكتب اشعارا ولكنا نقاتل

باختصار ، اننا لست اقصد قصة ، ولكني احاول ان استبين
حقيقة بعض الملامح الثورية في الشعر والادب بعد حزيران (وفي
سبيل ذلك ليعذرني القراء حين اورد الامثلة تباعا في هذا المقال) ،
وتلك الحقيقة هي ان الروح الثورية في الادب قوة تجدد مستمر
نحو الافضل واداة تفجير للقوى التي كانت معطلة في الامه ، تستطيع
ان توحد عند التفرقة ، وان تبني ما انهدم ، وان تتعلّق بالتفاؤل في
احلك الساعات ، ولكن ذلك لا يتم حين يكون الانفصال قائما بين
الكاتب والشعب ، ولهذا لم يستطع البياتي ان يوجه او ان يتجاوز
المراة الناجمة عن التمزق ، لانه وقف منزلا في ناحية ، يوبخ ويتهم
(وكأنه يخرج نفسه من المسؤولية) ، بينما وقف شعراء الارض المحتلة
يعبرون من وسط الجماهير العربية عن ارادتها ، وحين احست فتوى
طوقان (التي كان تتلمس كل وسيلة للتعبير عن آلام امتها) ماذا
تعنيه هذه الوقفة ، ورات ان « الساعات الحالكة » قد تخضعت
عن الثورة الشعبية متمثلة في الثوار وجماهير الصامدين في الارض
العربية لم تستطع الا ان تقول لشعراء الارض المحتلة : « وارفع جبهتي
معكم الى الشمس » اذ اتيج لها - بالوعي العميق لمعنى الثورة والتضحية
والفداء - ان ترى الامور رؤية صحيحة . وببساطة يلخص سمح
القاسم اثر حزيران في شعره وشعر رفاقه بقوله :

« ولا بد ان اشير هنا الى ما يميز شعرنا بعد حزيران : لقد
خرجنا من السجن بعد شهر من الاحداث الفاجعة ، كتبنا قصائد
فيها مراة والم ... ونحن في الداخل اكثر الناس الذين يحق لهم
الشعور العميق بالمراة والتعبير الفاجع عنها لان آملنا كانت كبيرة
جدا .. عبرنا عن هذه المراة ولكن ليس بنغم فاجع يانس » . ولا
باس ان اضيف هنا قول سمح القاسم ان له قصيدة بعنوان « الرجل
الذي زار الموت » تصور المناضلين الفدائيين ، وهي الوجه الآخر
المشرق للمراة (ولكن الرقابة منعت نشرها) . لهذا كله فان القول
بان شعر شعراء الارض المحتلة شعر مقاومة وصمود لا شعر ثورة
انما يمثل في نظري شيئين : يمثل تلاعبا لفظيا ، لان الثورة لا يمكن
ان تتابع سيرها - بعد انخزال او انتكاس - الا باستئناف الصمود،
ويمثل تجزئة ليدان كبير بحدود مصطنعة ، لان الصمود ليس يعني
وقفة جامدة تتلقى الضربات وانما يحمل في مضموناته حركة دينامية
منطورة ، فاذا لم يكن هو كل الثورة فانه مرحلة هامة على طريقها .

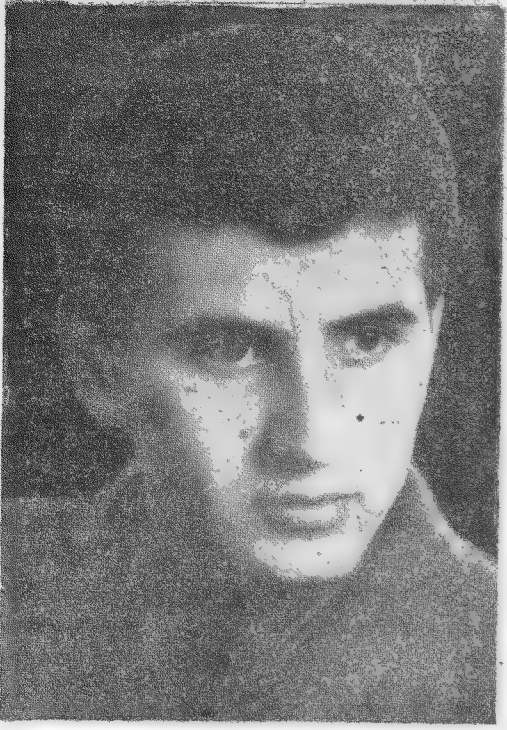
٢

ان الاحساس بالحاجة الى التلاحم بين الفنان والشعب بعد
احداث حزيران كان ذا اثر واضح في مجالات متعددة من هذا الادب،
فاول ما يتبينه من يعرض امام عينيه شريطا من ذلك الادب ان الاحساس
بالقربة لدى الشاعر والكتاب قد اخذ يقل ، هذا بالرغم مما احداثته
النكسة مباشرة من وجوم وحيرة ومن ياس احيانا ، ولكن سرعان ما
استرد الكاتب ثقته بنفسه وبأتمته واصبح اقرب الى نفسيته وروحها،
نعم ان احساس الفنان بغربته في المجتمع لم يزل زوالا تاما ، لان
التحول في طاقات الامه ونظمها ، ذلك التحول الذي يعمق الانسجام
بين الفرد ومجتمعه لا يزال بطيئا ، ومع ذلك فان صوت الفنان
الذي يعبر عن الضياع والقربة قد اصبح يبدو اكثر
« نشازا » من ذي قبل ، ومن ثم كثرت في هذه الفترة المحاولات المسرحية
التي تعالج شؤون النقد الذاتي والنقد لبعض المظاهر المترودية
والمتخلفة في بناء النظام السياسي والاجتماعي في تحليل يشير الى
وعى دقيق ويمثل اهدافا بناءة ، وفي ميدان الشعر احس شاعر مثل
نزار قباني بحاجته الى ان يتحول او الى انه فو تحول فعلا من شاعر
يكتب قصائد حب الى شاعر يكتب بالسكين :

يا وطني الحزين
حوّلني بلحظة
من شاعر يكتب شعر الحب والحنين
لشاعر يكتب بالسكين

فجاءت قصيدته « هوامش على دفتر النكسة » بشكلها الجزا الذي
يمثل « أشلاء قصيدة » دليلا عميقا على ان الشاعر يفتش عن طريقة
شعرية تستطيع ان تنقل صورة من حاجته الى الانتماء من جديد، وبين
الاحساس بالنأي الذي يفرضه موقف الساخط غير المندمج والاحساس
بالحاجة الى الاندماج . لم تستطع « الهوامش » ان تكون قصيدة،
وانما بقيت كما سماها صاحبها « تعليقات » بعضها عميق حقا
وبعضها كصياحات البياتي وهجائاته المريرة ، وقد ظل القلق الذي
خلقته تلك التعليقات في نفس صاحبها يدفعه الى البحث عن
« موجة » يتحدها بها ، وما لبث ان وجدها نفسيا في تيار العمل
الفدائي فكتب قصيدته « منشورات فدائية على جدران اسرائيل » .
وهي اكثر من القصيدة السابقة حظا من العمق والتكامل ، وفيها رد
على روح « الهوامش » احيانا ، ففي الاولى حديث عن ان الهزيمة كانت
نتيجة حنمية للتفاوت التقني بين المتحاربين ، وهو تحليل قاصر،
بينما نسمع في الثانية :

قد تقتل الكبير بارودة
صغيرة في يد طفل صغير
كما نسمع فيها ايضا



سميح القاسم

بين المعركة وبين القوى العربية المعطلة التي لا تعرف ما هو دورها وانما يقتصر جهدها على ردود الفعل المختلفة التي تعبر بها عن نفسها عند سماع الاذاعات ، اما الثاني فانه يحاول ان يصور الواقع التاريخي فيستلم بقوة الزهو والنشوة اللذين يملكسان نفسية المنتصر الى واقع مشمول بالخيال القصصي ، وحسبك ان تقرأ فيه مثلا : « ولم الق ايدا طبييا مثل يود ، كان يعمل تحت النار منتصب القامة ساخرا بالرصاص حاملا مشعلا ، وقد وجد الفرصة وحضور الدهن ليمنح جرحاه ما هو اكثر من المعالجة الطبية ، ليمنحهم ابتسامة مطمئنة وكلمة طيبة وايماء تشجيع وعهدا ، كان يعمل ثماني ساعات دون توقف ، متجاهلا الخطر ، سالكا في ميدان المعركة كما لو كان في مستشفى .. » ، ليس معنى ذلك اني اعالج ما تقوله الكاتبة على محمل الكذب او الصدق (فللمؤرخين من بعد ان يتواصوا الكشف عن كثير مما لا يزال خافيا من اسرار المعركة وملابساتها) ، ولكني اقول ان طبيعة الموقفين جعلت « عودة الطائر » يمثل عنف الجزر وتراجع الموجة المنحسرة ، كما جعلت الكتاب الثاني يمثل قوة المد ، وطفيان الثقة النفسية ، جعلت الاول معرضا لتعليقات واقف متفرج بعيد ، وجعلت الثاني صورة لانفعال المشارك المتحرك ، ولست احكم حكما فنيا على « عودة الطائر » حين اقول : انه من المفارقة الساخرة الا يجد « الفكر » العربي رمزي صفدي وسيلة لتهدة خيالاته المحمومة الا عن طريق « التفرغ الجنسي » بينما تعيش فتاة مجندة مشدودة بفاية واحدة هي « النصر » .

ولكن ما الذي نتوقعه من الدكتور حليم بركات في قصته ؟ هل نريده ان يكذب علينا فيصور ما احزنناه من نصر باهر ؟ هل نطلب اليه ان يزيغ الواقع في سبيل ارضائنا قصصيا ؟ لنترك المقارنة جانبا فانها تكشف عن طبيعة موففين اكثر مما تكشف عن طبيعة كتابين : ان من يتناول قصة الايام الستة التي تناولها الدكتور بركات ربما لم يستطع ان يذو فيما فعل ، فقد استعمل عددا من التفتئات القصصية ليمنح الواقع الذي يرسمه وجودا قصصيا ، ان المفارقة التي رسمها بين قصة الخلق والعدم (خلق الكون ايضا

ليس حزيران سوى يوم من الزمان

وبما ان الحاجة الى التحول والالتحام كانت عنيفة ، فاننا نجد قصيدة ومنشورات فدائية « تمثل تطرفا في التصوير ، او ان شئت فقل مبالغة تعبر عن حاجة الشاعر نفسه الى استقرار نفسي اكثر مما تعبر عن الواقع الذي يريد الشاعر ان يرسمه . ويتضح هذا الامر بجلاء حين يصور الشاعر على ان يصور العمل الفدائي بصورة القسوى الفيبية في القدرة على تحقيق كل شيء ، ومثل هذا ليس الا بديلا عن التطرف في التهوئين من كل شيء تمثله الامة في « الهوامش » ومعنى هذا التارجح خطير الدلالة ، ويبقى للايام ان تثبت ان كانت حاجة الشاعر الى الالتحام بالشعب وقضاياها الكبرى حاجة اصيلة او « سفرا قاصدا » في رحلة قصيرة .

ويمكن ان نجد في بطل قصة « عودة الطائر الى البحر » لحليم بركات رمزا « للبحث عن التلاحم بين الفكر عامة والشعب ، فعودة الطائر تقص قصة احداث حزيران ويمثل فيها البطل « رمزي صفدي » الشاب الجامعي المثقف الذي وجد نفسه عندما اشتعلت الحرب « قوة معطلة » عاجزة عن ان تعمل شيئا ، مع توفر الرغبة في العمل ومع البحث الدائب - على المستوى النظري ثم العملي - عن منفذ يخرج البطل من دوامة الخوف والتردد والعجز الى صعيد المعركة المفيدة ، ويلتقي رمزي صفدي بنزار قباني في الحل الاخير ، لا مجال لاحدهما او كليهما سوى الالتحام بقضية الشعب ، وبما ان العمل الفدائي اوضح ما يجسد تلك القضية فان رمزي صفدي (رغم انه يحس برعشة عندما يفكر في العمل الفدائي لانه يحب الحياة والناس والموسيقى والطبيعة والحوار والجسد) يدرك في النهاية ان عليه « ان يتعرض ويقتحم ، يريد ان يكون له ظل » .

ولكن رمزي صفدي يمثل واقع الهوة القائمة بين الفكر والشعب اكثر مما يمثل الالتحام ، ولهذا ظل رمزا للحاجة الى الالتحام وحدها دون ان نعرف ان كانت ارادته في النهاية قد دفعته في طريق التعرض والافتحام ، والسر في هذا الموقف ان المؤلف حاول ان يرسم الواقع الطبيعي الذي يعيش فيه كثير من المثقفين في المجتمع العربي من خلال رسمه لاحداث حزيران بواقعية تاريخية او شبيهة بالتاريخ ولكن رغم هذا كله ، فان تصوير الانفصال بين المثقفين والعمل من اجل قضية الشعب هو افرار بمسؤولية ذلك الانفصال عن كثير مما يعانيه المجتمع ومن ثم تلميح الى ان التقارب والالتحام والتفاعل هي التي تستطيع ان تسعف المجتمع على التخلص من اغلاله وقبوده . ان المؤلف قد اختار ان يكون بطله فلسطينيا وبذلك قلل من عمق الرمز على الصعيد الايجابي ، ولو جعله عربيا متفاعلا مع قضية هامة من قضايا العرب لكانت الايجابية اوقع واعمق ، ذلك لان تحرك الفكر الفلسطيني من اجل قضيته المباشرة يجب ان يكون استجابة عفوية سريعة ، وعجز هذا الفكر عن العمل في سبيل تلك القضية هو تعميق للانفصال الذي تم بينه وبينها تحت ظروف ثقافية ومعيشية وسياسية مختلفة ، وهذا وان كان يصدق في الواقع العملي فانه يجب الا يصبح واقعا فنيا .

لماذا اخفق الكاتب في ان يجعل رمزي صفدي رمزا - بالضرورة - للالتحام ؟ لذلك اسباب قائمة ايضا في طبيعة البناء الفني لقصته ، ولكن قبل ان نتحدث عن هذا البناء دعنا نسال انفسنا ههنا السؤال في سبيل توضيح الطبيعة العامة للقصة لا في سبيل الحكم الفني عليها : ما الفرق بين « عودة الطائر الى البحر » و « مذكرات مجندة » لثييل دايان ؟ الاول يتخذ قالب القصصي وسيلة لتصوير الواقع ويتحدث عن اثر الفواجع والتكبات المتلاحقة التي حدثت خلال الايام الستة في نفسية ذلك الشاب الجامعي المثقف ، وهو من ثم يكشف عن الحيرة والتردد والياس وكل ما يمكن ان يتصل بنفسية المهزم الذي يسمع بالكارثة او يحسها ويعيشها بفكره وخياله دون ان يستطيع المشاركة بشيء فيها ، اي هو - بعبارة موجزة - يرسم المسافة الواقعة

تمّ في ستة ايام) بين واقع الشعب الفلسطيني واسطورة الهولندي الطائر ، وتلك التعليقات التي نثرها من خلال هواجس لبطل او معاورته مع الآخرين ، كل ذلك يمنح قصته ابعادا قصصية لا يمكن لأي منصف ان يتجاهلها . والقصة تحل الى جانب التصوير التوالسي للاحداث قوة النقد - واحيانا النقد السافر الذي يجعل بعض اجزاها الى تعليقات سياسية من قبيل ما تتحمله المقالة ، مثال ذلك عند الحديث عما يجول في خاطر رمزي : « منذ بدأت الحرب وهو يشعر انه قوة معطلة . جميع ابناء بلاده امكانات معطلة . لا مؤسسات لا تواصل . لا تنظيم . لا احد يعرف ما دوره . الدولة لا تريد ان يكون لك دور . تريد ان تتكل . ترسم لك حياتك بالالوان والخطوط التي تريد . دورك ان تقبل ما ترسم لك . كذلك تريد المؤسسات الاجتماعية الاخرى . تريد ان تصفي وتقبل وتطيع ... او كقوله حين يرى جموع المتظاهرين في شوارع بيروت : « الشوارع نردحم . الاخشاب والعصي ترتفع في الهواء كالرماح المكسورة . الرماح لم تكسر في الحرب . الشبان يتجمعون خارج ارض المعركة . يتساءل لماذا لا يكون معظم هؤلاء في الجيش . الملايين منهم كانوا في منازلهم ايام الحرب يصفون للراديو . لماذا لم يكن بعض هؤلاء في المعركة . لماذا ؟ لماذا ؟

ولكن حين اختار القاص هذا البناء لقصته كان يتورط - وربما دون ان يشعر - بمحظورات كثيرة : فالايام الستة متشابهة الى حد كبير في خط التدهور نحو النقطة الفاصلة ، ولهذا فان تكثيف الصور التي تمثل قوة العدو ومدى عدوانه على الامنيين وانعدام المشاعر الانسانية في وحشيته المخرفة ، ثم ما يقابل ذلك من صور الجراح والبؤس والتشتت والنزوح - ان ذلك التكثيف في اسلوب القصص من زاوية المتفرج لا يمنح القصة قوة دينامية ، بل يوقعها في الرتابة واكثر ، ولذلك لم تكن القصة سوى انتقال من جانب المذيع من زاوية من زوايا الغرفة الى جانب التلفزيون (الخيالي) في جانب اخر منها . كذلك فان اصرار القاص على ان يجعل قصته صورة مطابقة الى حد كبير لا للواقع المرئي بل لآثر هذا الواقع على نفوس الناس في بلد عربي ، يجعل تصويره اقل من الواقع بكثير ، وسيقول لك كل من شهد تلك الايام نفسيا وفرا « عودة الطائر » : ان الكاتب قد حاول ان يرسم ما كنا نحس به ، ولكن ما كنا نحس به حينئذ كان - وما يزال - يعز على التصوير ، وربما قدر الاجيال التي لم تصب بما اصابنا من الوان المعاناة حينئذ ان يجدوا في قصته خيوطا قصصية ابلغ اثرا ويزداد تجاوبهم معها عمقا .

وهذا البناء قد فوت على القاص لحظتين هامتين مر بهما مرورا عابرا : اللحظة الاولى هي ان تفاعل « المفكر » - وهو بطل القصة - كان تفاعلا قائما على الخوف والتردد والاستسلام الى الارادة الخارجية التي تفرضها الدول والمؤسسات المختلفة ، ودور المفكر يجب ان يتجاوز ذلك - قصصيا ان لم يتجاوزه عمليا ، واللحظة الثانية هي منظر الشعب الساخط الصاخب الذي وجد الفرصة ليعبر عن رأيه وحقيقته موقفه دون خوف او رهبة ، فان هذه اللحظة لم تلهم ذلك المفكر ان الشعب قد وجد نفسه وانه قادر على ان يعمل لو انه وجد « المفكر » الذي يوجهه ، ومن ثم ان يزداد ايمان ذلك المفكر بذلك الشعب وبقدرته وبطاقاته دون ان يكتفي بالتعليق العابر على ما يرى . لقد قال اديب سوفياتي كبير في حديث له كنت شاهده : استغرب ان احدا من كتابكم لم يكتب شيئا عن يومي التاسع والعاشر من حزيران مع انهما من ابرز الايام في تاريخكم الحديث ؟ وصمت وصمت بقية اصحاب الذين سمعوا ذلك القول (ربما لاننا لا نعرف ادبا يصور روعة الشعب في هذين اليومين) ، ولو كان للدكتور بركات ان يتجاوز الرسم « الطبيعي » لكل احداث تلك الايام لكان حقيقا ان يبدأ قصته بدينك اليومين معتبرا ان « الهزيمة » العربية كانت قد اصبحت حقيقة تاريخية . اما ان يهرب ذلك « المثقف » في سيارته من وجهه الامواج المتظاهرة ليلجا الى احضان صاحبه الاميركية الشقراء فهو

امعن في تصوير ذلك الموقف السلمي جملة .

وقد يقال ان القاص اراد ان يدين جميع الفئات بما في ذلك طبقة المثقفين ، ولكن الادانة - وحدها - لا تصنع فصصا ، بل ان هذه الادانة تجعل خاتمة القصة عند حلهم امرا مصنوعا لا يتلاءم وذلك التاريخ الطويل من التردد والاستسلام ، كما يتضح من بعد .

ولقد اذكرتني هذه القصة قصة قصيرة بعنوان « رحماك يا دمشق » للدكتور سهيل ادريس ، كتبها يصور احساسات امرئ مؤمن بالوحدة بين مصر وسورية حينما القي اليه نبأ الانفصال : هنالك حاول الدكتور سهيل ان يصور الانفجالات النفسية التي عبر عنها بطل القصة بين لحظة اعلان الانفصال واللحظة التي اعلن فيها الرئيس جمال عبدالناصر انتهاء الامر بقوله في عبارة متهدجة : « اعان الله سورية الحبيبة على امرها » - لقد شاء الدكتور ادريس ايضا ان يلتزم حينئذ بكثير من حرفة الواقع ، ولذلك وفق الموقف نفسه ، فبطل قصته يلزم المذبح ، دون ان يكون لديه حول او قوة لدفع شيء او احقاق شيء ، ولولا جدية الموقف لكانت غضبته على الراديو وكسره امرا مثيرا للضحك ، كذلك فانه التزم مختارا او مضطرا ان يصور موقف المتهجين بالانفصال من امثال صديقه « زياد » ، وبذلك منح الناقمين على الوحدة صوتا مسموعا عاليا في قصته دون ان يكون للحوار اي قسط فعال في ترجيح وجهة نظر على اخرى ، اذ المسألة تعالج بانفعال تام من كلا الطرفين . ولكن ما كتبه الدكتور ادريس انما يحتل قصة قصيرة ليس فيها ما في القصة الطويلة من اضطرابات ، ولهذا كان سياق الاحداث طبعيا ، وكانت الخاتمة كذلك هي الختام الواقعي التاريخي .

ان هذا اللون من الادب قد يوصف بالامانة للواقع العملي او للتاريخ ، ومن نماذجه - فيما يتصل ايضا بالقصة الفلسطينية - مسرحية « القتل » للسيد عصام محفوظ ، وهي تصور تلك القضية حتى عام ١٩٤٨ ، فتصور الهجرة اليهودية في ظل الانتداب ولجان التحقيق وابتزاز الارض او بيعها على يد السماسرة وباري العرب في الخطابة من اجل فلسطين ثم مهزلة الجيوش العربية التي دخلت بتواطؤ من السياسة مع المستعمر وما ادى ذلك الى قتل من قتل من المسؤولين عن تلك الجريمة ، ولولا بعض المشاهد المسرحية المليئة بالسخرية ، كمشهد ممثلي الدول العربية في قاعة الجامعة ، ومشهد الحوار بين الصحفي والفلسطيني اللاجئ لكانت المسرحية في مجملها وثائقية ، اي تعتمد ابراز صفحة من التاريخ في شكل حوار . وقد اشار الاستاذ فاروق منجونه في مقدمته للمسرحية الى ان الكاتب حاول ان يجد مسوغا للعنف الفردي او اعمال الاغتيال ، ولكن الناظر الى الامسال المفقودة على هذا النوع من العلاج بعد عشرين سنة من ترويدي الاوضاع يرى ان ذلك التسويغ لم يكن الا حوارا نظريا ، ولعل المقصود به هو ادانة القتل نفسه حين يجري القارئ مقارنة بين ذلك الحوار النظري والواقع المعيشي بعده . غير ان المسرحية اذا تعدينا تصويرها للقضية والاطراف المشتركة فيها لا تتجاوز ذلك الى اي شيء وراعه ويبقى التاريخ حين يكتب بامانة وشمول اعماق تأثيرا من الفن ، وذلك يعمد الفن عن دوره الاصيل .

وارجو الا يسرع احد الى الظن بان ما قلناه حتى هذه اللحظة يمثل استبعادا للصدق التاريخي في القصة ، ولكن في هذا اللون من الادب لا بد للقارئ ان يبحث عوضا عما فات من عناصر الواقع القصصي عن بديل يسد مسده ، وهذا البديل قد يكون قائما في البناء نفسه (كما فعل عصام محفوظ في المناظرة الساخرة في مسرحيته) او يكون قائما في توجيه العمل الفني كله - على ما فيه من التزام باحداث الواقع العملي - نحو غاية اجتماعية (او انسانية) فيسفة معا . فلنعد الى قصة « عودة الطائر الى البحر » - وهي محور هذا الحديث - ولنسأل : ما هو البديل - او البدائل - عما فاتنا من عناصر قصصية ضرورية ؟ هنالك ثلاثة بدائل على الاقل : اولها قصة الحب



غسان كنفاني

بقوله : « لماذا انهضكم قولي - فما صدقتم - ان قطعة عشرين عاما تنسي الانسان نفسه ؟ وهل هي قطعة بوعسي ؟ الآن اصبح شعراؤنا ملء العين والخطر واصبحوا يتدافعون بصمودهم ، وصاروا ينتسبون اليهم : « اولئك آبائي ... » فكيف فابلوهم قبل مرارة الخامس من حزيران حين انشد شاعرنا نشيد العودة الاول :

((بلادي اترى ، اعود ارى ، ديار الحمى ، مهد صباي ؟)) صاحوا في جوهنا ، ما لكم ولهذا يا قعداء ؟ ام ترفضوا الهجرة معنا الى يثرب - تعليق مرير على ذلك الانقسام الذي جعل بعضنا يذهب الى المنفى (مختارا او مكرها) نجاة من يد الموت الوحي الى موت بطيء ، وبعضنا يقيم وهو يحلم بعودة المنفيين ليكمل بهم وجوده ، ولا يضاهيه مرارة الا قول سميح القاسم في قصيدته « اليك هناك حيث تموت » : يصور فيها احسا له كتب اليه من بيروت يشجعه على ان يترك وطنه لينعم بما توفره بيروت من خيرات :

كتبت اليّ مزهوا « اخي الغالي »

تحياتي واشواقي

تطير اليك من بيروت

اليك هناك حيث تموت

فدا الباقي من التافه من ميراثك الباقي

تحياتي واشواقي

انا اصبحت انسانا جديدا غير ما تعهد

ختمت دراستي العليا ونلت شهادة المعهد

واصبح مكتبي اكبر

وصار اسمي هنا اشهر

ولي صاحبة شقراء جدتها فرنسية

ومثل بقية الاسياد

تربض في فناء الدار فارهة خصوصية

اخي الغالي لماذا انت لا تأتي الى بيروت

وتترك جرحك المقيت

وتهجر وجهك المغموس في الوحل

وتنسى عيشة النذل

فماذا يمكن ان يكون جواب انسان بقي يناهض كل اللوان التعذيب والتفرقة والتمييز من اجل البقاء في ارضه على هذه الرسالة السادرة سوى ان يقول :

اخي الغالي

اليك هناك في بيروت

كزنبقة بلا جذر

كنهر ضيع المنبع

كاغنية بلا مطلع

وهي تمق فردية بطل القصة باكثر مما تدفع به للانصواء فسي المجموع ، وثانيها : التعليقات النقدية ، وهي ايضا تنبه للعيوب اكثر مما تحرك ، ومعظمها مما يتداوله الناس ويعرفونه ولكنهم لا يهتمون الى طريقة تخلصهم من تلك العيوب ، والثالث : التحول في نفسية المثقف رمزي صفدي ، وذلك يتجلى في امرين : ايمانه بالفدائيين ، وهو محض ايمان لا يتخذ صورة عملية ، ويظل الفدائيون في ذهنه فكرة جميلة ، ثم ايمانه بانه يستطيع ان يقوم بدور ايجابي في حياة امته وذلك بجمع التبرعات للنازحين وتكوين بعثة من طلاب علم الاجتماع لتدرس - بين وفود النازحين من ديارهم - اسباب النزوح ، وهذا هو البديل الايجابي الوحيد ولكنه اضعف بكثير من الصورة الكبرى ، وخاصة دراسة اسباب النزوح ، فان هذه الدراسة قد تدن العدا ووسائله التي يستعملها في التخلص من المواطنين الاصليين ، ولكن ماذا تجدي ادانة العدو - على هذا النحو الاكاديمي - بينما المخدوعون الكثيرون في العالم يهللون لنصره ، وصورة مشوهة النابالم وبؤس سكان الخيام لا تحرك فيهم ضميرا ؟

اذن ليس بغني عن هذا اللون من الادب ان يكون فيه بديل او بدائل فحسب ، بل لا بد من ان تكون تلك البدائل كافية ومرضية في آن معا (ولا اود ان افول : بدائل مقنعة مخافة ان يرتبط ذلك بالمستوى الفكري دون المستوى الشعوري) وهذا ما لم نحققه قصة « عودة الطائر الى البحر » ، رغم التقدير التام للاخلاص الصادق الذي املى على كاتبها ان يشارك بقلمه وفكره في الكتابة بمثل ذلك الاحساس الواعي العميق والانفعال الصادق النبيل . وانا مدرك ان تناول القصة من هذه الزاوية يجور كثيرا على ذلك الوتر الشعري ذي الرنين العميق فيها ، وعلى قدرة القصاص على ان يرسم نماذج فذة لشخصيات مناضلة (عزمي عبدالقادر ، ابو دحام .. الخ) وان يتنوع في الرسم (رغم حلول الظلام الكثيف ، ولكنني لم اتحدث عن كل شيء في هذه القصة خضوعا للسياق العام في هذا البحث .

٣

وتتجاوز « سداسية الايام الستة » لامليل حبيبي جميع المحظورات التي تحدثت عنها في هذا اللون من الكتابة : تلك مجموعة من ست قصص قصيرة ، مترابطة معا ، رغم تباعدها في الشخصيات والاحداث والانطباعات ، واذا قلت : انها ستة اوتار في آلة موسيقية واحدة ، لكل وتر رنينه الخاص ، ثم هي مجتمعة تصنع لنا واحدا ، لم اكن في قولي هذا ممن يؤثرون التعبير الشعري في النقد ليتخلصوا من تبعه الحكم النقدي الدقيق .

لعل اميل حبيبي ادرك انه اذا تحدث عن الايام الستة - كما فعل حليم - فانه يصور ابعاد هزيمة نكراء تسلب الفن الصحيح كل نفمة متفائلة ، انه لا يستطيع ان يبعث بابطال قصصه الى الاردن ليعرف سبب النزوح ، ولا يستطيع ان يصور فتيا (رغم انه قد يعلم ما حدث) ذلك الطوفان الذي ملا شوارع المدن العربية حين واجهت الاختيار بين الاستسلام والصمود ، ولكنه يعرف حق المعرفة ان الهزيمة لم توحد الصفاتيين المتفصلتين منذ عشرين سنة وانما ازالته الحاجز الذي كان يقوم بينهما ، ولهذا اختار ان يرسم اثر هذه الحقيقة في نفسيات اناس عاشوا عشرين سنة لا يحلمون بالعودة وانما يحلمون باللقاء ، وبين العودة واللقاء فرق في « وجهة الحركة » وحسب ، ولكنه فرق عميق ، فالذين بقوا هم الذين آثروا السجن الصغير في سبيل الارض والبيت والذكريات والماضي والمستقبل ، اما الذين ارتحلوا فهم الذين آثروا .. (آثروا ماذا ؟ النجاة المؤقتة ؟ السجن الكبير ؟ .. لم يكن الامر ايثارا في الغالب ولكنه كان اكراما وعسفا) ، ان الفرق بين الفئتين هو الذي عبر عنه الشاعر يوسف الخطيب حين ميز بين « المعتقل » و« المنفى » . ولهذا السبب نفسه يفتح اميل قصته الثالثة

كمصافاة بلا عمر
اليك هناك حيث تموت كالشمس الخريفية
باكفان حريية
اليك هناك يا جرحي ويا عاري
ويا ساكب ماء الوجه في ناري
اليك اليك من قلبي المقاوم جانعا عاري
تحياتي واشواقني
ولعنة بيتك البافي

اقول : ان هذا الفرق القائم بين البقاء في الوطن ومفادته (طوعا او كرها) قد اوجد مميزات فارقة بين اديبين احدهما يعيش داخل الارض المحتلة والثاني يعيش خارجها ، وبينما يتناول الادب الاول التشبث بالارض والاتصال بها ومعانقتها والموت فيها والتعب لكل ذرة تراب من ترابها وكل ورفسة خضراء تنمو فيه ، والاصرار على ان الموت نفسه لا يستطيع ان يفصل بين الارض وابنائها حتى تتجسد الارض الام كل شيء فتفتق هي الحبيبة والاغنية والماضي والحاضر والمستقبل والانسان والعمل والمقاومة متحدة جميعا تحت اسم واحد (كما هي الحال في شعر محمود درويش) فان الادب الثاني يتميز بالاصرار على العودة والتنظيم الثوري من اجل تحقيقها والموت في سبيل حق الانسان في ارضه والحنين الطبيعي الى شجرة البرتقال والزيتون والعلاقات الانسانية جميعا ، ومن طبيعة الامور ان يشترك اللونان من الادب في الشعور بالحاجز الذي يقوم سدا حائلا دون استعادة ابسط الروابط الانسانية بين اسرتين ولهذا الموقف اختار اميل ان يعبر في هذه السداسية - من خلال مشاعر اشخاص متباينين - عما حدث عندما انهارت بعض اجزاء ذلك السد ، واصبح في مقدور الفريقتين ان يربط بين الماضي والحاضر وان يعبرا في لحظة حقيقية زمنية امتدت عشرين عاما .

ويطالعنا هذا اللون في اول قصة من خلال مشاعر الطفل مسعود الذي كان يحس قبل ان يلتقي بابن عمه من الضفة الغربية انه غصن مقطوع من شجرة ، ويتجرع الاذلال من ابناء الحي لانه يعيش دون انتماء ، حتى اذا لقي ابن عمه رفعه الانتماء عند نفسه وعند اقاربه فصار « مثله مثل الاولاد ذا اعمام واخوال وارباء ولم يعد مقطوع الاصل والفصل ... واصبح يحب ابن عمه (سامحا) حبا جما ، وكان يستمع باعجاب اليه وهو يتحدث عن اخيه الذي يعمل صيدليا في الكويت والذي زار القاهرة وحضر غناء عبد الحليم حافظ بشخصه » .

اما القصة الثانية « حين نور اللوز » فهي قصة الانسان الذي انسنه العشرون عاما روابطه بالماضي ، ولم يتبق له الا الشعور بان ازدواجية هي محور حياته ، وكان في غمرة البحث عن لقمة العيش والطمانينة والاستقرار في ظل الزوجة والاولاد والخوف من التعرض لنقمة الحاكم المتسلط قد انطوى في صدفة الوحدة والعزلة : « انسي ادرك الان انني ما انطويت في صدفتي واحدود ظهري الا حين قطعت الصلة بماضي ، وما هو هذا الماضي ؟ ان الماضي ليس زما . ان الماضي هو انت وفلان وفلان وجميع الاصدقاء . سوية رسمنا لوحة الماضي وكل منها لونها بلونه الخاص ... » ولكن هذا الرجل الذي استيقظ فجأة عندما انهار سد السنوات العشرين بقي يعاني مشكلة الازدواجية لانه كان قد نسى ما يبحث عنه ، وهو « غصن اللوز » الذي تركه عند حبيبة الصبا القاطنة في القدس او بيت لحم ، ظل ناسيا وان كان يتذكر قصة حب كان فيها مثل هذا العهد ، غير ان السنين انسنه - حقا - انه هو طرف تلك الازدواجية فسي قصة الحب الجميلة ؟ ان هذه القصة - ولعلها ابرع ما احتوته تلك السداسية من حيث اطارها الغني - تتعمق على نحو فريد امر انهيار السد القائم في اعماق النفس . وترسم « ام الروابيكي » وضعا مفارقا للقصة السابقة فهي قصة امرأة لم تنفصم عن الماضي لحظة واحدة بل ابت ان تهجر حتى حين هاجر زوجها مع اولادها ، ولشدة تعلقها بالبقاء اصيبت بما يشبه

اللثة ، وهي تحاول استيقاء الماضي في حياتها بشراء كل ما يعرض من منهويات عربية ، كانت تبحث فيها عن « كنوزها » - عن شيء ضائع لا يدره احد سواها - فاذا لم تجد في تلك المواد القديمة شيئا مسن تلك الكنوز باعتها وتميشت بثمنها ، ويوم انهار السد لم يكن لديها هي ما يتنهار ، فقد رات الاشباح الهائمة : « رجال ونساء من غزة ومن الضفة الغربية ومن عمان بل حتى من الكويت عبر الجسر ، يعبرون ازقتنا في صمت ويتطلعون نحو الشرفات والنوافذ في صمت وبعضهم يطرق الابواب ويسال في ادب ان يدخل ليلقي نظرة وليشرب جرعة ماء ثم يمضي في صمت ، فقد كان هذا بيته ... » اولئك كانوا يشعرون انهم استطاعوا ان يستعيدوا الماضي للحظة من الزمان ، ولكنها هي لم تفقد هذا الماضي لحظة ، غير ان الناس لم يسألوا عن « كنوزها » واهملوها ، فكان الماضي الذي عاشت به ظل سدا قائما بينها وبين الآخرين .

وتمثل القصتان الرابعة والخامسة نموذجين من مشاعر العودة ، اما القصة الاخيرة فانها تمثل كيف ان زوال ذلك السد قد جمع بين فتاتين عربيتين في حومة النضال ، احدهما من القدس والاخرى من حيفا ، وهي تشترك مع القصة الرابعة في الكشف عن ابعاد الصمود والنضال ووحدة الهدف ، ولعل من ابرز ما يستوقف القارئ في القصة الاخيرة قول السجينة المقدسية عن صديقتها الحيفاوية في احدى رسائلها : « ونجلس حولها ونتعجب من افكارها ، فلما سألتهما ماذا يحرك في اغنية « راجعون راجعون » وانت لم تنزحي ولم ترجعي بل بقيت في وطنك ؟ اجابتنا : وطني ؟ انني اشعر انني لاجئة في بلاد غريبة . انهم يحملون بالعودة وتعيشون على هذا الحلم ، اما انا فالي اين اعود ؟ »

ان القارئ الذي يدرك ان هذه السداسية انما تدور في كل قصصها على نفمة العودة ، عن طريق الربط بين الماضي والحاضر ، قد يتساءل : ليست تنضح هذه القصص بالرومنطيقية الحزينة ؟ هذا حق ، فان من يقرأ سداسية اميل (سواء اكان ذا علاقة حميمة بالمشاعر التي يصورها او كان بعيدا عنها) لا بد من ان تهزه الى اعماق هذه الصور الست ، وان يثور في نفسه نيار عنيف من الاسى الدخيل ، ولكني لم اشعر في اكثر ما قرأت يمثل هذه الرومنطيقية المبنية على العافية والصحة كما شعرت لدى قراءتي هذه القصص ، ذلك لانها تخطت مرحلة الحزن النابع من الواقع العملي (وهو حزن مأساوي طبيعي سليم) الى القول بان زوال السد الزمني والكاني هو وحده الذي يستطيع ان يحقق التكامل الانساني بين الاخوة هنا وهناك ، حين استطاع زواله في لحظة ان يعالج النفوس على مستويات مختلفة ، وان يوحد المناضلين في الجانبين وان ينتشل القيم التي تعطلت بفعل الزمن . ان تلك القصص - من خلال ذلك المد الرومنطقي - تقول لنا ان الانتماء الى الارض محض انتماء لا يكفي حتى يغدو بدلا عن العلاقات الانسانية ، او كما قالت الفتاة الحيفاوية في القصة السادسة : « وطني ؟ انني اشعر انني لاجئة في بلاد غريبة » .

وتسيطر فيروز باغانى العودة على حركة هذه القصص وسياقها ، وهذا امر غير مستغرب ، كما يسيطر عليها ذلك الاحساس الدقيق بقيمة اللهجة الفلسطينية وقدرتها على الاداء على نحو عامد يوحى بالعفوية . واذا كانت هنالك اسباب فنية تسوغ مثل ذلك فهناك سبب اجتماعي يفوق هذه الاسباب ، فاللفة عند ابناء الارض المحتلة - بكل ما تحمله من ايعادات - جزء لا يتجزأ من المصونات التي لا يتنازل عنها صاحبها ، شأنها في ذلك شأن الارض والبيت والشجرة ، فكيف اذا كان هذا الشيء المصون العزيز هو الوسيلة الكبرى لتقوية الروابط والعلاقات بين ابناء تلك الارض جميعا ، ان اللفة العامة عندئذ تكتسب وجودا ونبضا وحياة ، وليس من السهل ان يصحى الكاتب بها في سبيل ما عداها ، فالتعبيرات الدارجة هنا لا تنقاد لنظرية جدلية مفروضة من الخارج ، قابلة للتجربة والخطا ، وانما تنبع من صميم الحاجتين الفنية والاجتماعية .

- التتمة - على الصفحة - ٦٦ -

ابراج العرس

« وراى بافل كل شيء ،
الطريق ، وابراج العاشق الهزيلة
وعقد لسانه ، من فرط البهجة
فقيل : اعيان من بافل .. وسار مثلاً »

رايت القوافل تخلص في الريح ،
تهزل من رقدة الارض ، تذبل جوعانة ،
.. « اين وجه الطريق ؟؟ »
كل احبابنا غامروا تحت ظل المسافة ، لكنني
لم ار النار تجتث حطابها ،
كي تضفي الطريق .
سائلاً :

يا ظلال المسافة ، اين الطريق ؟
واين مفاتيحه ، في جيبيني ؟
في العيون التي تتوسد احزانها ؟
في الخطى ؟ في الرمال التي تتوالت كالجوع ؟
في موتنا المستفيق ؟
« اين وجه الطريق ؟؟ »
مقبل ، على الورق الساقط من دفلة الخليقة ،
في باطن الحقائق ينهل كالرمل
« .. اين الطريق ؟ »

في دمي ، في صلاتي ،
في عروق النخيل التي اشتريها
من حقول الحياة ،
في السماء الشهية ، فوق الزمان الصديق .
ان موتي هنا
شامخاً في الفصوص التي يرتديها
سائراً ، دافئاً ، عاشقاً ، كالحرير .
ان موتي هنا
جمرة ،

اختلي عندها ، حين تخلص ايامنا في البوار العميق .
اختلي عندها ،
انها النبع ، والسيف ، والماء والنار ،
لكنني
لم ار النار تجتث حطابها ، كي تضفي الطريق
والجناح المبلل بالدمع ،
والشمس تحنو على طفلها الارض
لكنني

« رايت صلاتها الاولى
ودمع شقائها الاول
وحين توهمت شفتي
بان ركائب الاحباب - ان عادوا وان رحلوا »

على أعواد مركبتني .
يل شذاهم دمعني
وتسرج لي لهم لفتني
ولكن الذي يطس الحدود
بصمته ، مهمل »

وترسو الحكاية في برج بابل كالصمغ
فوق المحاجر كالصمغ ،
بين الخطي والظلال ،
في اختراق النبوءة للغيث ترسو
على كل نجم تسرب كالطير ..
« يسير التراب الذي تحت بابل ، امواتها ، العابرون .
على ظلة الشجر المستريح
سار واحدهم يخطب الدهر ... »
ترسو الحكاية ، تنبت في رمل
واقطعها ، تستطيل ، واقطعها تستطيل
واقطع صمتي :
على الطير ان يخرق هذا الفضاء الكسيع
على الماء ان يفصل ابوابه ، والنخيل
ان تباهي الفرات ، تفنح شطآنه ،
ان تصالح بين المسافر في جرحه والرحيل .
ان تصير النساء على كل باب ..
لكنني
كنت وحدي المسافر في الحزن ،
لي من علاماته فرس عاشق ، او سحابه
ولي فوقه زوجة تشتريني
بعرس الدموع الخفية تحت المياه
ولي منه عرش
وصوت يباركني بالكتابة
وللناس ما تشتهي من بقايا خطاه .



فوزي كريم

بغداد



أساطير

المثقفين !

بقلم جودع طرابلسي



بحكم من الطبيعة البورجوازية الصغيرة لقيادتها قد ساعدت هذا
النفر من المثقفين على ممارسة عملقاته الايديولوجية بلا عقاب . فالثورة
العربية سارت حتى الان في طريق التضال العملي المباشر دونما دليل
نظري محدد ودونما استراتيجيات طويلة انفس بعيدة المدى ، ولم يكن
لها من عاصم على الصعيد النظري غير منهج التجربة والخطا الذي
فرضته المعارك الملحة المتلاحقة التي كان على الثورة العربية ان تخوضها
على جميع الجبهات من غير ان يتاح لها استرداد انفسها ومن دون ان
تمكنها ظروفها الذاتية والوضوعية معا من نظير التجربة المتراكمة ،
ذلك التنظير الذي تظل الممارسة بدونه عفوية ، متقلقلة ، مبهورة
الانفاس ، اسيرة اللحظة الراهنة ، كثيرة التبذير ، عاجزة عن التبصر
والتوقع ، مستغنية عن الاستراتيجية بالتكتيك ، وعن التكتيك بالتكتكة .

وبدلا من ان تكون تجريبية الثورة العربية حافزا اضافيا لاولئك
المثقفين على ممارسة دورهم الطبيعي في تنظير التجارب المتراكمة نقدا
وتعميما وفي تنوير الافق النظري بدلالة التجربة وبرسمها أولا واخيرا ،
اي بدلا من ان يكون غياب الافق النظري حافزا لهم على المزيد من
الارتباط والالتزام بالسيرة الواقعية لحركة الثورة العربية ، فقد اعتبروا
انفسهم ، بحجة الفراغ الايديولوجي ، في حل من كل ارتباط والتزام
واقعيين واباحوا لانفسهم الاندفاع وراء شطحاتهم ومغامراتهم وعملقاتهم
الايديولوجية المنفلتة من كل عقاب غير عقاب الخيال الذي لا عاقل له .
ولم يحجم هؤلاء المثقفون في لحظة من اللحظات عن الاستشهاد باطروحة
لينين القائلة بانه لا حركة ثورية بدون نظرية ثورية ، ولكنهم لم يحجموا
ايضا - وهم الماعون للثيانية في تكوينهم وتطلعاتهم - عن تشويه تلك
الاطروحة تشويها فظيحا ، فاصلين النظرية عن الحركة ومتصورين ان
النظرية هي لعبة خيالية خالصة ، بنت صافية من بنات الافكار ،
لا تستنير بالتجربة لتسيرها ، بل تنزل نفسها منزلة البديل عنها لتكون
شاهدا على عبقرية الخيلة التي ابدعتها ومقياسا لعملة المثقف
الفكرية .

وليس من قبيل الصدفة ان يعلن احد اولئك المثقفين ان مسؤولية
المفكر « اكبر من مسؤولية السياسي » وان الثورة العربية قد انتهت
من طور السياسيين لتدخل في « طور الانبياء » (١) : فالدور الذي
يرسمه هؤلاء المثقفون لانفسهم هو بالفعل دور انبياء ، دور من يشير بعالم
جديد و « بني المصير الروحي » للامة . وحتى يعطي هؤلاء الانبياء

كشفت هزيمة الخامس من حزيران عن الحاجة الماسة الملحة
الى تجذير الثورة العربية كرد اوجد على كل العوامل التي كانت وراء
الهزيمة . والدعوة الى « ثورة ثقافية » هي جزء لا يتجزأ من عملية
التجذير تلك . والثورة الثقافية تعني ، فيما تعني ، ثورة على المثقفين
انفسهم ، او على الاقل على نهط محدد من المثقفين كان له دور محدد
ايضا في وقوع الهزيمة ، والمثقفون الذين نعتيهم ههنا هم اولئك الذين
تصوروا انه ليس للثقافة من وظيفة غير ترويح الاساطير . ولا غرو
ان ارتفعت اصوات هؤلاء المثقفين عقب الهزيمة مباشرة لتنتقد بعنف
ولتطالب وتلوع المسؤوليات وتروج الاساطير جديدة : ذلك ان جلودهم
تحكمهم كما يقال وشعورهم المرقق بالذنب لابد ان يجد له متنفسا . واذا
كان المطلب الاساسي لهؤلاء المثقفين اليوم تجذير الثورة العربية ، فاننا
لنجد مناصا من تذكيرهم بان هذا التجذير يجب ان يشملهم هم قبل
غيرهم . وما داموا قد امتنعوا عن نقد انفسهم ذاتيا ووزعوا المسؤوليات
على الآخرين بسخاء كبير ، وما دامت عملية التجذير تستلزم اول
ما تستلزم عملية نقد شاملة ، فليسمحوا لنا اذن بان نؤوب عنهم في
فعل ما لا بد من فعله وما كان يجب ان يفعلوه .

ان هؤلاء المثقفين مسؤولون بنورهم عن الهزيمة لانهم خانوا رسالة
الثقافة وامتنعوا صناعة الاساطير وترويحها . ولا يتسع المجال هنا
لتعداد جميع الاساطير التي اختلقوها ولقربلتها وتصفية حسابها . ولكننا
نستطيع ، في اطار مقال في مجلة ، ان نركز اهتمامنا على كبرى تلك
الاساطير واطرها واوامها : اسطورة الايديولوجيا العربية الخاصة
الخصوصية .

ان وضع الايديولوجيات كان على الدوام من اختصاص المثقفين .
وهذا من حقه عندما تكون هناك حاجة حقيقية تاريخية الى ايديولوجيات
جديدة . بيد ان المثقفين هم ايضا مهددون بالتشويه المهني . ومن
ابرز مظاهر هذا التشويه الرغبة في عرض الفضلات الثقافية حتى
بعد ان يكون اوان الاستعراضات قد فات . واذا ما فهمنا ان المثقف
بسيمائه النفسية البورجوازية الصغيرة يتصور دوما تقريبا بان في
اعماقه عملاقا مarda يريد ان يتحرر ويرزوخ من قمعة ، ادر كنا
لماذا يحلو للكثير من المثقفين ان يتخيلوا انهم يعيشون - وشعوبهم - في
فراغ ايديولوجي خائق وان القدر قد وقع اختياره عليهم ليخرجوا
شعوبهم من السديمية الايديولوجية وليقدموا اليها على طبق من
ذهب تلك الايديولوجيا الخاصة الخصوصية التي لم يسبقهم اليها
سابق والتي لايشوبها دن من اقتباس او استيراد .

ولا يستطيع احد ان ينكر ان الظروف الموضوعية للثورة العربية

(١) : الدكتور نديم البطار - « الايديولوجية الانقلابية » -
المؤسسة الاهلية - ص ٢١ .

« يؤلفون في الواقع عقبة الحرية » . ومن هنا كيان الشعور الاولي للتوري المزعوم هو شعور نخبوي، شعور بالتفرد « (فرد الوحشة) » . ولكن مهما غالى التوري المزعوم في التفرد ، في عداء الناس ، في التنعالي على الآخرين ، في « الضدية » ، فان حاجته الى الناس ، الى الجماهير تظل كحاجة النبي الى اتباع . فمن دون سديمية الجماهير لا يمكن ان يبرز الوجه المتفرد للتوري . يقول مطاع صفدي: « ان التوري يتطلب حضور الجماعة ، لا بشكلها المتخصص وصيغها المتنوعة ، بل كمق سديمي لتجربته النضالية ... ان حضور الجماعة يمكن التوري من اكتشاف مطرد فيها لمجالات نضاليته المتفجرة » (٦) .

ومن اللحظة التي يختار فيها التوري المزعوم اناه المتفردة ضد كل سديمية الجماهير ، فانه يجد نفسه مضطرا الى الاعتراف بصراحة كلية بانه ناثر بلا قضية ، « ناثر لا من شيء ، ولا ضد اي شيء ، ناثر فحسب ، ناثر لانه ناثر » . وانما من عبثية قضيته هذه يستمد التوري بطولته (او نبوته) : « الابطال وحدهم هم الذين يقدرن مشقة تحمل مسؤولية الانتصار ... اذ انه يدعوهم ، هو ذاته ، الى انتصار اعظم ، وهذه الدعوة موجهة خاصة لتحقيق الانتصار المطلق الذي لن يتحقق مطلقا » . ولا غرو ان اخذ التوري وجها سيزيفيا ، فهو « مرهق بدعوة كبرى هي اعتقاد بافجع عبثية للوجود » ، و « مدفوع الى الا يقف بما نخلق ثورته . واذا كان له ثمة يقين ما فهو يتصب على اثسورة المستمرة كحركة ... فيؤمن بحركتها ويتجاوز ما تخلق هذه الحركة يؤمن بقدرتها على التحقيق ويرفض ما تحققه » . وهذه الثورة السيزيفية الدائمة التي لا تبحث عن الجدوى بقدر ما تهوى الحركة في حد ذاتها هي التي تدفع مطاع صفدي الى رفض ما يسميه بالثورية الاجتماعية . فالثوري الاجتماعي (الماركسي على سبيل المثال) هو في نظر مطاع صفدي « ثوري مرحلي » يتصدى لاهداف محددة ويحدهم بظروف معينة . اما الثوري الاشكالي فانه ثوري مبدئي لا يتأثر بالظروف ولا يرى من الثورة غير مبداهها لا قضيتها وهو يابى ان يعد ثورته باي قضية محددة . والثوري الاجتماعي ، بحكم من تطلعه الى الجدوى والى الفعالية ، « مفيد بنظرة علمية » . اما الثوري الاشكالي فانه « يستند الى عقيدة شاملة » تأبى تقييد نفسها بمهام ظرفية ، مهام اقتصادية او سياسية او اجتماعية دنيوية صغيرة (٧) .

وما يتجاهله مطاع صفدي ههنا ان سيزيف قد يكون بطلا ، ولكنه حتما ليس بثوري . ولكن هل مطاع صفدي يجهل ذلك حقا ؟ الا يصارحنا هو نفسه بان الثوري الاشكالي « لا يرفض قيمة باسم اي قيمة اخرى ، وانما هو يهزم سلم القيم باسم لا شيء ... انه ليس انسانا ميسرا ، ليس انسانا يدعو لحياة مؤجلة باسم المستقبل ، انه لا يبني للمستقبل ، لانه لا يؤمن قط بانه يعمل من اجل الآخرين » (٨) .

وعلى فرض ان الثوري الاشكالي ، بالرغم من كل هلو سانه ، ثوري بمعنى من المعاني ، ولكن ما حاجتنا اليه ، ما حاجة القضية اليه ، ما حاجة الجماهير اليه ما دام « يتأبط الجحيم ولا يعد نفسه او الآخرين بأية جنة » !! (٩)

قد يلاحظ القارئ باننا شططنا وكدنا نخرج عن موضوعنا . ولكن عثرنا ، الى حد ما ، معنا . فعالم الكثيرين من مثقفينا هو عالم هلو سة . واذا قبلنا بان ندخله ولو لمرة واحدة ، فاننا لا نملك ضمانا للخروج

(٦) مطاع صفدي « الثوري والثوري العربي » - دار الطليعة - الجمل الموضوعة بين أهلة مزدوجة مأخوذة على التوالي من الصفحات : ٦٩ - ٧٤ - ٧٦ - ٨٣ .

(٧) « الثوري والثوري العربي » - ص ٧٩ - ٨٠ - ٨١ - ١٤٠ - ١٤٤ - ١٥٩ .

(٨) المصدر نفسه - ص ١٢٣ .

(٩) المصدر نفسه - ص ٤٨٢ .

لأنفسهم عظمة النبوة وهالة النبوة ، تراهم يعلنون بلا حرج - وبلا مسؤولية ايضا - انهم هم البدء الذي لابد قبله ، وان العالم قبلهم كان خرابا وفسادا ، وان الانطلاق من البداية ، من الصفر ، وكان شيئا لم يكن من قبل ، هو معيار الطهارة الثورية والابداع الايديولوجي ، وان العلاقات الايديولوجية التي يقترحونها هي ضرورة تاريخية يستدعيها الفراغ الايديولوجي كما يستدعي الفراغ المكاني الفاز . وبكلمة واحدة : انهم ، في محاولتهم الخروج من السديمية التجريبية للثورة العربية ، يلفون بكل بساطة الحركة الثورية الواقعية حتى يصبح في وسعهم ان يقولوا انهم قد ابدعوا اخيرا النظرية او الايديولوجيا الثورية التي طسال انتظارها ، ابدعوا ابداعا مطلقا ، من عندياتهم ، من بلايف مادتهم السنجابية دونما اعتماد على احد ودونما اقتباس عن احد ، من فبس ورائهم ، من تهويمات العلاقات الكامن في اعماقهم ، من معاناهم الذاتية التي تلخص معاناة الامة بأسرها .

يقول الدكتور نديم البيطار : « هذا النوع من الانقلاب (من النبوة) قليل الحدوث ، لانه يفرض قيام وضعيه انقلابية تتميز بفراغ عقائدي هام ، تمحي فيها الرموز والقيم والقواعد العقائدية القديمة ككل ، فيصبح الفرد وجها لوجه امام الحياة والتاريخ دون اي مفهوم انساني يضبط علاقته بهما » (٢) .

ويقول الدكتور عصمت سيف الدولة : « لهذا كان على كسل عربي يريد ان يؤدي دورا فكريا في هذا الميدان (ميدان ابداع الايديولوجيا) ان يبدأ من اصعب النقاط : الصفر » . (٣) وهذا الحرص على بكورية النبوة وعلى عذرية الابداع يتجلى ايضا لدى الاستاذ مطاع صفدي الذي يعان على لسان مارتان هيدجر ان « فيلسوف العصر ، عبر كل التراث من افكار الانسانية ، ما زال يحس ان الانسان لم يفكر بعد . او ليس ذلك لان حاجة التأسيس ، حاجة البدء من الصفر ، هي المسألة التي لا جواب عليها بعد ، مهما حاولنا ان نخصب غابات من الاجوبة » (٤) .

والانبياء ، كما هو معلوم ، صفوة من البشر . ومثقفونا من اللحظة التي يعلنون فيها انفسهم انبياء الرؤيا الايديولوجية الجديدة يجدون انفسهم مرغمين ، هم صفوة البشر ، على التوجه بالخطاب الى صفوة البشر ايضا . اما الجماهير ، اما السواد الاعظم من عباد الله ، فليس لهم من نور الا ان يكونوا اذانا صاغية ، قطعانا وديعة ، دمس تسمع ولا تناقش ، تأخذ ولا تعطي ، تتلقى ولا تمنح . هذه العلاقة النخبوية بين النبي وبين الاتباع يحدها الدكتور نديم البيطار بصراحة مطلقة : « ان جمهرة الناس واكثرينهم في كل مجتمع من المجتمعات لهي كائنات جامدة كالدمى وغير خلاقية ، تكفي باتباع العادات الجارية والتقاليد السائدة . فهي ذات نفسية تقليدية تجاري ما تجده وما يتوفر لهم من نظم . اما الخلق والابداع فهما دائما من عمل فئات واقلية ضئيلة تجابه ازمات التاريخ وتقود المجتمعات في اخرج ازماتها » (٥) .

وبالرغم من ان مطاع صفدي لا يؤدي الجماهير يمثل هذه الصراحة ، وبالرغم من انه يستبدل مصطلح النبي بمصطلح الثوري ، فان ثورته يتحدد قبل كل شيء بفرديته ، بانفصاله عن الجماهير ، بانسلاخه عن سديمية الجماهير ، عن الناس ، عن ال « هم » . انه يقول : « عربي العصر ثوري اشكالي . انه ينطلق في حركته الممزقة من اناه الفردية اولا . واول ما يفعل انه يعلن عن ذاته بهذه الصرخة : « انا ثوري ! » . ويضيف : « ان بروز الفرد من سديم الكتلة هو غاية الثورية » . والسديمية حالة تتحد « وجود السواد الاعظم من الناس » ، الناس الذين ليس لديهم ما يقلقهم غير « حاجاتهم الاولية » والذين

(٢) : المصدر نفسه - ص ٦٧ - ٦٨ .

(٣) : الدكتور عصمت سيف الدولة : « اسس الاشتراكية العربية » - الدار القومية - ص ٩ .

(٤) مطاع صفدي « الثورة في التجربة » - دار الطليعة - ص ٦ .

(٥) « الايديولوجية الانقلابية » - ص ٢٦ .

منه في اللحظة التي نريد ولا من المخرج الذي كنا نظن انه هو المخرج. اما وقد خرجنا ، فان من حق القارئ ان يعيدنا الى سلاسلنا الاولى: ما مصير الايديولوجيات الثورية التي جشم مثقفون انفسهم غناء تسويد آلاف الصفحات ليقولوا انهم ابدعوا اخيرا النظرية الثورية التي طال انتظار الحركة الثورية العربية لها ؟

الواقع أننا لا نستطيع ان نتحدث عن مصير هذه الايديولوجيات لانها بكل بساطة لم توجد بعد . انها ما تزال « في الورشة » في خلايا المادة السنجابية العزيزة على مثقفينا .

الاستاذ مطاع صفدي حرر ما يزيد على الف صفحة (مجموع عدد صفحات كتابية « الثوري والثوري العربي » و « الثورة في التجربة ») ليقول لنا في نهاية المطاف ان « نظرية الثورة » ما تزال « قيد الطبع » . وبالرغم من انه قد مضى على هذا الاعلان حوالى سبع سنوات ، فاننا ما زلنا بانتظار خروج « نظرية الثورة » من المطبعة .

اما الدكتور عصمت سيف الدولة فقد سؤد اكثر من اربعة عشر صفحة ليعرض « اسس الاشتراكية العربية » ، فاذا بالقسم الاعظم من كتابه مكرس لنقد الماركسية او لما يتوهم انه نقد الماركسية . اما الصفحات القلائل التي خصصها للحديث عن « الاشتراكية العربية » ، فانها من هذا النمط من الانشاء الذي اعتدناه في مرحلة طفولة الفكر السياسي العربي :

« بهذا يصبح النضال والتخطيط من اجل الوحدة والحرية نضالا وتخطيطا اشتراكيا ، ويصبح للاشتراكية في بلادنا مضمون متميز لنقول: انها اشتراكية عربية . فالاشتراكية العربية لا تعني الفاء الملكية الخاصة لادوات الانتاج (كذا !) كما يقول الماركسيون ، ولا تعني التوزيع العادل للدخل وفرص العمل كما يقول الغابيون ، ولا تعني رفع مستوى المعيشة كما يقول الاشتراكيون في بلاد الرخاء ، بل تعني ما يشمل هذا ويتجاوزه اضافة من ظروفنا الى مستقبلنا . انها تعني الوحدة والحرية والرخاء معا . وبهذا (باي شيء ؟) تتميز الاشتراكية العربية عن المفاهيم الاشتراكية الاخرى ، ويتميز بها الاشتراكيون العرب عن غيرهم من الاشتراكيين ، ماركسيين كانوا او غير ماركسيين . فليس اشتراكيا عربيا من يدعو ويناضل من اجل الفاء الملكية الخاصة لادوات الانتاج ويقبل التجزئة او الدكتاتورية . انه شيوعي . (من قال ان الماركسي يريد بالاضافة الى التاميم التجزئة او الدكتاتورية ؟) .

وليس اشتراكيا عربيا من يدعو ويناضل في سبيل التوزيع العادل للدخل وفرص العمل ولو في ظل الوحدة ويقبل الاستبداد . انه فاشستي .

(وهل يناضل الفاشستي في سبيل التوزيع العادل للدخل ؟) . وليس اشتراكيا عربيا من يدعو ويناضل من اجل رفع مستوى المعيشة في ظل الاحتلال . انه عميل استعماري . (وهل من الممكن اصلا رفع مستوى المعيشة في ظل الاحتلال ؟) . اما الاشتراكي العربي من يدعو ويناضل في سبيل الحرية والوحدة والاشتراكية معا ياللاكتشاف العبقري (١٠) .

وتبقى بعد ذلك محاولة الدكتور نديم البيطار في « الايديولوجية الانتقالية » ، وهي من أطول المحاولات (١٠٠٠ صفحة) ومن اكثرها جدية . وهي الجديرة وحدها بان نتوقف عندها مليا .

ان نقطة انطلاق الدكتور نديم البيطار الاساسية هي ان الفراغ الايديولوجي مظهر رئيسي في أزمة الثورة العربية . وبالرغم من عدم مطابقة هذا التعبير : « الفراغ الايديولوجي » ، لان التجريبية هي ايضا نوع من الايديولوجيا ، فاننا نستطيع ان نعتبر رغبة الدكتور البيطار في سد هذا الفراغ رغبة مشروعة . والمسألة كلها هي ان نرى كيف حاول ان يسده .

هناك اولا مسألة المنهج . فالدكتور البيطار تلميذ مجتهد لمنهج

(١٠) : « اسس الاشتراكية العربية » - ص ٢٧٩ .

علم الاجتماع الاميركي . فبالاستناد الى تحليل عدد وفير من الايديولوجيات الثورية التي ظهرت في العالم واستقرارها واقتناعها ، يحاول الدكتور البيطار ان يستنتج الشروط الشكلية او المورفولوجية التي لا بد ان تتوفر لكل ايديولوجيا حتى تستحق اسم الايديولوجيا حقا .

والمسألة كلها تنحصر في رأيه في اننا اذا ما توصلنا الى استنباط مورفولوجيا عامة للايديولوجيات الثورية فمن السهولة بمكان بعدئذ ان نملا هذا الشكل الايديولوجي العام بمضمون عربي خاص .

الدكتور البيطار لا يزعم ان انه يضع ايديولوجيا الثورة العربية ، انما كل ما يريد ان يوضحه هو كيف يمكن لنا بدورنا كمرب ان ننشئ الايديولوجيا الخاصة بنا . والمسألة صعبة وسهلة في آن واحد . فاذا ما احطنا بفن انشاء الايديولوجيات (وهذه هي المرحلة الصعبة) ، كان من السهل علينا ان نحوله الى فن تطبيقي ، أي نملا الوعاء بماء .

الوعاء اولا ثم الماء . وهذا معناه : الشكل اولا ثم المضمون . هذه هي الملاحظة المنهجية الاولى . وهي ملاحظة خطيرة ، والنتائج التي انقاد اليها الدكتور البيطار بفعلها اخطر ايضا . اذ ما دام معيار الايديولوجية الثورية صفات مورفولوجية محددة (كان نكون على سبيل المثال شمولية ، مطلقة ، طقسية ، الخ) ، فلا عجب ان ينتهي الدكتور البيطار الى نتيجة عبقرية لا تكفي بالقول بان النازية والشيوعية على حد سواء هما من الايديولوجيات الثورية فحسب ، بل تصنيف بان النازية « اكثر ثورية انقلابية من الماركسية » (١١) ، من بعض الجوانب على الاقل .

ومن اللحظة التي اخبر فيها الدكتور البيطار تعريف الايديولوجيات الثورية بداء من الوعاء ، من الشكل ، من الصفات المورفولوجية ، فلا عجب ان ادخل في مقولة الايديولوجيا الثورية ايديولوجيات مضادة للثورة جذريا ومفرقة في الرجعية من حيث المضمون الى درجة الجنون كالايديولوجيا النازية على سبيل المثال . وهكذا يتوصل الدكتور البيطار الى ان يكتب مدافعا عن الثورية الشكلية للايديولوجيا النازية : « يتكلم الشيوعيون عن النازية كحركة رجعية ، ولكن هذه الكلمة ، ان نحن ارجعناها الى مصدرها في القرن التاسع عشر (اي ان نحن اخذنا مورفولوجيتها وحدها بعين الاعتبار تعني رجوعا الى الكنيسة والموقف الكاثوليكي والانتصار للشعور الملكي ضد الشعور الجمهوري وتأكيد الموقف التقليدي وسلطة الطبقات الماضية . لهذا كان من اللغو حقا تسمية الحركة النازية او الفاشية بالحركة الرجعية لانهما نقصتا ليس فقط تلك المبادئ والمشار بل التراث الغربي بطابعه الرئيسي الحديث » (١٢) .

والملاحظة المنهجية الثانية هي ان الدكتور البيطار اجاز لنفسه ، رغم انه كل المنطق العلمي ، محاكمة الايديولوجيات واستقرارها استنادا الى مصادر ثانية لا الى المصادر الاولى ، اي استنادا الى ما قيل وكتب حول تلك الايديولوجيات دون الرجوع البتة الى ما قالته هذه الايديولوجيات عن نفسها . وبديهي ان المرء لا يحاكم بناء على اقواله الشخصية وحدها ، ولكنه لا يحاكم ايضا بناء على اقوال الاخرين وحدها . واذا ما اخذنا بعين الاعتبار ان غالبية مصادر الدكتور البيطار هي مصادر اميركية ، أدركنا اي صورة مشوهة ، أسطورية ، تخريفية ، يقدمها الدكتور البيطار لقرائه عن الماركسية . فهو يقول مثلا ان ماركس لم يات بجديد وان جميع افكاره « موجودة في روسو وبرودون »

(١١) : « الايديولوجية الانتقالية » - ص ٧٦ .

(١٢) : المصدر نفسه - ص ٧٧ . وبالمناسبة نشير الى ان مروجي الاساطير من المثقفين يحلو لهم دائما ان يضعوا الماركسية والنازية على مستوى واحد . وهكذا يقول مطاع صفدي المعادي جذريا للماركسية بان الشيوعية الروسية فلسفة استعمارية « لا تختلف عن النازية الالمانية والفاشستية اليطالية » وان « الحكام السوفييت وقفوا في صفوف واحد مع الاستعمار القديم » . (الثوري والثوري العربي - ص ١٤١-١٤٤) .

(١٢) . او هو ينسب الى لينين هذا التخريف الطوياني : « اعلن لينين ، مباشرة بعد استلام السلطة ، ان المجتمع الشيوعي اللاتقي اصبح في متناول اليد ، ولن يتأخر اكثر من ستة اشهر كي يتحقق ويتبلور » (١٤) . او هو يخترع بالاستناد الى مصادره الثانوية اسطورة تنسب الى الماركسية نزعة عداة الجماهير وازدراءها وتقول ان ماركس وانجلز كانا « في حذر وخوف من الجماهير دائمين » وان لينين كان يعبر عن « رغبة بالجماهير وشك دائم » (١٥) او هو يفترض بان الماركسية ، بالرغم من تسميتها بالاشتراكية العلمية ، ليست في حقيقة امرها سوى دين جديد ويؤكد ان « الماركسية في شكلها الفكري لم تكن خطوة من الاشتراكية المثالية الى الاشتراكية العلمية ، بل كانت خطوة من الاشتراكية الى دين اشتراكي » (١٦) ويضيف في مكان آخر بان « فلسفة هيجل وماركس تحولت الى دين على يد لينين » (١٧) (ضاربا عرض الحائط بالتناقض الذي اوقع فيه نفسه عندما قال في البداية ان ظهور الماركسية كان يعني تحولا من الاشتراكية الى دين اشتراكي ثم اضاف بان الماركسية ، التي هي بالاساس دين ، قد تحولت الى دين على يد لينين !) .

وثالث الملاحظات المنهجية ان الدكتور البيطار قد اوقع نفسه في كل الاخطاء التي يقع فيها اتباع المذهب السلوكي من علماء الاجتماع الاميركيين فهؤلاء العلماء الذين يدعون الموضوعية والعلمية (يجب ان نقول : العلموية) يزعمون ان ابحاثهم ومقولاتهم ومفاهيمهم استقرائية وتجريبية خالصة ، وضعية ، فيزيائية ، ليس فيها اثر من ميتافيزياء احكام القيمة . فهم على سبيل المثال ينشئون مفهوم «الديموقراطية» كما اوضح ماركوز من خلال تحليل واستقراء الاسس الراهنة للمجتمع الاميركي ، ثم يطبقون ذلك المفهوم « المستقرا » على المجتمع الاميركي نفسه لينتهوا الى هذه النتيجة المبصرة الا وهي ان المجتمع الاميركي هو بالفعل مجتمع ديموقراطي ! وهذا بالضبط ما يفعله الدكتور البيطار بمقولة الايديولوجيا الثورية . فهو يريد ان يحدد مورفولوجيا الايديولوجيا الثورية عن طرق الاستقراء التجريبي لعدد من الايديولوجيات الثورية . وهو بالطبع يفترض ان استقراءه هذا يخلو من اي حكم قيمة . ولكن ما يتجاهله هو ان نقطة انطلاقه بالذات هي حكم قيمة . اذ كيف يمكن اعتبار النازية على سبيل المثال ايديولوجيا ثورية اذا لم يكن هذا الاعتبار قائما على حكم قيمة ؟ ومن اللحظة التي ينتبه فيها القارئ لهذه اللعبة ، اي من اللحظة التي يعارض فيها حكم المؤلف التقييمي الاول بصدد ثورية الايديولوجيا النازية بحكم تقييمي مضاد بصدد رجعية النازية كايديولوجيا ، تنهار كل البناية التي حاول الدكتور البيطار تشييدها وتكف مورفولوجيا الايديولوجيات الثورية عن ان تكون فصلا مورفولوجيا الايديولوجيات الثورية . واذا كان الدكتور البيطار يريدنا ان نتصور بعد تحليله الطويل ان كل ايدولوجيا تتمتع بالصفات المورفولوجية ، نفسها التي تتمتع بها النازية هي ايدولوجيا ثورية ، فان القارئ يستطيع ان يعكس المعادلة ويقول ان مثل هذه الايديولوجيا هي بالضرورة رجعية لان مورفولوجيتها هي مورفولوجيا الايديولوجيا النازية .

ورابع الملاحظات المنهجية وآخرها ان الدكتور البيطار يخلط خلطا شنيعا بين مفهومين متباينين للايديولوجيا : الايديولوجيا كمرآة فكرية مشوهة ، تيريرية ، تستخدم كأداة لتمويه المقاصد والاهداف والمصالح الحقيقية ، والايديولوجيا كجملة افكار منبثقة عن مذهب معين في تحليل حركة الواقع وتفسيرها . فالنازية على سبيل المثال هي ايدولوجيا من النمط الاول ، اي جملة عقائد مستخدمة

كستار لتمويه تطلع الامبريالية الالمانية الى السيطرة على العالم واستعمارها وتحويله الى « مجال حيوي » . وبالمقابل فان الماركسية تفترض نفسها « ايدولوجيا » من النمط الثاني ، اي جملة افكار تعكس حركة الواقع بالقدر الممكن من الامانة بلا تشويه ولااساطير . وقد بلغ نفور الماركسية من النمط الاول من الايديولوجية حدا جعلها ترفض اطلاق تسمية الايديولوجيا على مذهبها واعتبرت نفسها نقدا لكل الايديولوجيات ونهاية لها . وبالفعل يندر ان نجد في كتابات أئمة الماركسية تعبير « الايديولوجيا الماركسية » ، وهم لا يستخدمون مصطلح الايديولوجيا الا نقدا وتريلا (مثال : كتاب ماركس وانجلز عن « الايديولوجيا الالمانية ») .

هل الماركسية ايدولوجيا ؟ ان الاجابة على هذا السؤال تتوقف على المقصود من مصطلح الايديولوجيا . وعلى كل فان النظرية الماركسية تتناقض على طول الخط مع مفهوم الايديولوجيا بالمعنى الذي يستخدمه الدكتور البيطار . واذا كنا نؤثر استخدام تعبير « النظرية الماركسية » على تعبير « الايديولوجيا الماركسية » منعا لكل الالتباس بين المفهومين الانفي الذكر للايديولوجيا ، فاننا لا ننكر انه قد وجد في التاريخ نوع من « الايديولوجيا الماركسية » بالمعنى المرذول للكلمة ماركسيا . وما « الايديولوجيا الماركسية » الا النظرية الماركسية في مرحلة انحطاطها الستاليني (وغير الستاليني ايضا) . وبعبارة اخرى ، فلنقل : ان الماركسية لا تبدأ بالتحول الى ايدولوجيا الا من اللحظة التي تشرع فيها بالانحطاط ، اي بالتحول الى مرآة تيريرية مشوهة ، غرضها تمويه حركة الواقع الحقيقية وتبريرها . والدكتور البيطار لا يميز مع الاسف بين النظرية الماركسية والايديولوجيا الماركسية ، اي لا يميز بين الماركسية وبين انحطاطها وكاريكاتورها . وما يفترض الدكتور البيطار انه الصفات المورفولوجية للايديولوجيا الماركسية هو في حقيقة الامر الصفات المورفولوجية لكاريكاتور الماركسية .

ولا يدرك بخلدنا ان الدكتور البيطار يسيء النية ، بل على العكس : فهو يريد ان تكون الايديولوجيا العربية صورة طبق الاصل لمورفولوجيا عن الايديولوجيا الماركسية . ولكننا نحن نستطيع ان نشكر الدكتور البيطار على جهوده بشرط ان نعكس الآية ، اي بشرط ان نعمل على ان تكون نظرية الثورة العربية بعيدة كل البعد مورفولوجيا عن الصفات الراهنة للماركسية ، كايديولوجيا ، ككاريكاتور ، وقريبة كل القرب من الماركسية كنظرية ، كمنهج ، كعلم اجتماعي (١٨) . وسوف نضرب بعض الامثلة .

ان الدكتور البيطار من خلال استقراءه للايديولوجيات الثورية الزعومة ومن ضمنها النازية وكاريكاتور الماركسية يدعو الى ان تقوم نظرية الثورة العربية لا على العقل ولا على العلم ، وانما على نوع من الولاء الفرزي او الصوفي او الديني . انه يقول على سبيل المثال (وليعدرنا القارئ اذا اكرنا من الاستشهادات :)

« ان الايديولوجية الانقلابية تحمل في الحياة التي تولدها برهانها فلا تخضع لتحليلات علمية او حجج عقلية . فهي تتمتع بالولاء والاخلاص اللذين تحتاج اليهما بشهادة نفسية وجدانية » (١٩) .

« يقبل الانسان على الفلسفة الاجتماعية عن طريق فكري ، بسبب حاجات فكرية ، ويقبلها او يرفضها عادة تبعا لمقاييس فكرية ، ولكنه يقبل على الايديولوجيا بسبب حاجات نفسية اخلاقية ، بسبب مشاعر وعواطف تجد منفذا فيها » (٢٠) .

« ان الايديولوجية تتجه الى الميول والمشاعر والفرائز .. ومن

(١٨) : وبديهي بعد هذا ان نظرية الثورة العربية لا يمكن ان تكون شيئا آخر غير الماركسية ، لان الماركسية ما تزال النظرية العلمية الوحيدة للثورة ، ولكن - ولكن هذه اساسية - الماركسية بعد تعريبها اي تطويرها من نظرية للثورة بشكل عام الى نظرية للثورة العربية .

(١٩) : الايديولوجية الانقلابية « - ص ٩٦ .

(٢٠) : المصدر نفسه - ص ٩٦ .

(١٣) : « الايديولوجية الانقلابية » - ص ٢٣٥ .

(١٤) : المصدر نفسه - ص ٢٩٧ .

(١٥) : المصدر نفسه - ص ٣٧٤ - ٣٧٥ .

(١٦) : المصدر نفسه - ص ٤٨٠ - ٤٨١ .

(١٧) : المصدر نفسه - ص ٦٦٥ .

أهم الاستنتاجات الأولى التي نأخذها من التجارب الأيديولوجية الثورية الكبرى في التاريخ هو أن الأمر المهم ليس ما يؤمن به الناس ولكن الكيفية التي يؤمنون بها « (٢١)

« قوة الأيديولوجية الانقلابية تنشأ من العلاقة العاطفية بل الصوفية التي تولدها في أنفس المؤمنين بها » (٢٢) .

« أن علمية أو لا علمية ، واقعية أو أسطورية المذاهب والعقائد لا أهمية لها أبداً ولا تؤدي إلى أي فرق في قوتها أن كانت طرق التشقيف طرقاً فعالة » (٢٣) .

ولا اعتقد أن ثمة حاجة بعد هذا للقول بأن نظرية الثورة العربية يجب أن تكون متناقضة على طول الخط مع ما يدعو الدكتور البيطار إلى أن تكونه ، هذا إذا كنا نريد لهذه النظرية أن تكون دليلاً للعمل ، منارة للتجربة وليس أسطورة أو مرآة أيديولوجية مشوهة .

ومن خلال استقراء الدكتور البيطار للصفات المورفولوجية للأيديولوجيات الثورية الزعومة ، أي للنازية وكاريكاتور الماركسية بالدرجة الأولى ، يتوصل إلى الاستنتاج بأن « أيديولوجيا » الثورة العربية يجب أن تكون مطلقة ، متعصبة ، متعالية على الحوار العلمي ، مغلقة دون النقد ، إيمانها بذاتها إيمان صوفي ، مهووس ، لا نهائي ولا نقدي . وهذه أيضاً بعض أمثلة .

« أن كل أيديولوجية انقلابية يجب أن تكون فوق أي تحليل ونقد أن هي أرادت أن تكون فعالة » (٢٤) .

« تعبر قوة الإيمان عن ذاتها ، كما لاحظ برجسون ، ليس في تحريك الجبال بل في العجز عن رؤية الجبال . فالثقة التامة بعصمة المذهب أو الأيديولوجية الانقلابية هي التي تجعل سلوك الانقلابي يستثني عفوية المفاجآت والوقائع السلبية من العالم الذي يحيط به ... عبر لوتر عن ذلك خير تعبير عندما قال : « يجب أن تتمسك بالكلمة الموحى بها في التوراة ، حتى لو رأيت جميع ملائكة السماء ، تأتي وتقول لي شيئاً آخر مخالفاً ، فلن أشك ، ليس فقط بحرف من كلمات الإنجيل ، بل أنني أغلق عيني وأذني ، لأن ما تقوله الملائكة لا يستحق النظر أو السمع » .

لا يعد قياس فعالية الحركة الانقلابية في عمق فلسفتها أو واقعية حقائقها ... بل في قدرتها على كسب ولاء أتباع يابون أن يروا أو يسمعوا » (٢٥) .

« لا تستطيع الأيديولوجية الانقلابية أن تتحرى الحقيقة الموضوعية حتى في العلم ، لأن الحقيقة العلمية ذاتها تخضع لمنطقها ونظامها السياسي » (٢٦) .

« من ناحية سيكولوجية أيديولوجية ليس هناك فرق بين نفسية النازي والسيحي ، بين الإيمان الذي يسهر عليه الحزب الشيوعي وبين الإيمان الذي ترعاه الكنيسة الكاثوليكية » (٢٧) .

« عندما تظهر الأيديولوجية بمظهر الاعتدال والتسامح ، فتنتج للآراء الأخرى ، فإن ذلك يعني أنها خسرت حيويتها وفعاليتها وبدأت تنهار وتموت » (٢٨) .

« تأتي الأيديولوجيات الانقلابية الحديثة النقد ، وتؤمن بانها خارج النقد ، وأن النقد لا يستطيع أن يتناولها ، وبهذه الخاصة يظهر روحها الديني » (٢٩) .

وبديهي أن الدكتور البيطار لو قال هذا الكلام في معرض النقد

(٢١) : المصدر نفسه - ص ٩٨ .

(٢٢) : المصدر نفسه - ص ١٠٢ .

(٢٣) : المصدر نفسه - ص ٢٧٣ .

(٢٤) : المصدر نفسه - ص ١٩٥ .

(٢٥) : المصدر نفسه - ص ١٩٩ .

(٢٦) : المصدر نفسه - ص ٥٥١ .

(٢٧) : المصدر نفسه - ص ٥٦٣ .

(٢٨) : المصدر نفسه - ص ٦٦٦ .

(٢٩) : المصدر نفسه - ص ٨٠٤ .

والاستنكار ، ولو احتج على الطابع الانفلاقي للأيديولوجيات ومورفولوجيتها الإيمانية ، لكان ممكناً أن نفهمه . ولكن الدكتور البيطار لا ينتقد ولا يحتج ، بل يؤيد ، ويطالب بأن تكون الأيديولوجيا العربية صورة أخرى عن ذلك التعصب العمي . ولا اعتقد أن ثمة حاجة هنا أيضاً للقول بأن نظرية الثورة العربية يجب أن تكون متناقضة على طول الخط مع ما يدعو الدكتور البيطار إلى أن تكونه ، وإلا فإنها ستكون بالفعل « أيديولوجيا » بالمعنى المزدول لهذه الكلمة ماركسياً .

والواقع أن كتاب الدكتور البيطار الضخم كان سيكون جديراً بالشناء لو كان نقداً أو هجاءاً للانحطاط « (الأيديولوجي) » للماركسية ، أي لتحول نظرية ماركس ولينين الاجتماعية ، التاريخية ، العلمية ، إلى عقيدة إيمانية لها أصنامها وأيقوناتها وكنيستها وسدنتها . ولكن انحطاط الماركسية هذا (وهو الانحطاط الذي بلغ ذروته في المرحلة الستالينية) هو الذي يرقع الماركسية في نظر الدكتور البيطار إلى مستوى الأيديولوجيات الانقلابية الكبرى في التاريخ (إلى مستوى النازية على سبيل المثال) .

ويبقى بعد ذلك سؤال أساسي : كيف يمكن للدكتور البيطار أن يقع في كل هذه الأخطاء المنهجية ؟ ثم ، هل هي بالفعل مجرد أخطاء منهجية ؟ أم أنها تصود في طبيعتها العميقة إلى خطأ أولي ، جوهري ، أساسي ، سابق للمنهج ولأخطاء المنهج ؟

إن مجرد طرحنا لهذا السؤال يشير إلى أننا قد اخترنا الجواب سلفاً . وما خطأ الدكتور البيطار الأولي ، الأساسي ، غير اختياريه المبني ، القبلي ، لدوره كمثقف تجاه الجماهير . ولقد رأينا في مطلع هذا المقال يعلن أن الطور الراهن من الحركة الثورية العربية هو طور الانبياء ، أي طور صناعات العقائد والأيديولوجيات . وهو كله قناعة بأن « نخبة انقلابية من الشباب العربي » هي وحدها المؤهلة لأن « تشرف على الحركة العربية وتبني المصير الروحي الجديد » ، وبأن « عدداً محدوداً من الأنفس الكبيرة » (٣٠) هم وحدهم الذين يملكون ما فيه الكفاية من الطاقات الخلاقة لقيادة الأمة على طريق الانقلاب المنتظر .

إن تصور الدكتور البيطار عن الثقافة هو تصور نخوي نموذجي ، تصور يكرس كل « غباء » الجماهير و« سطحيته » و« قزيمتها » تجاه عملقات المثقفين وعمقهم الذي لا يسبر له غور وتفوقهم . وإنما من هذا التصور لعلاقة المثقف بالجماهير ، ولدور كل من المثقفين والجماهير في التاريخ ، المثقفين الفاعلين والجماهير المنفوعة ، المثقفين بوصفهم ذات التاريخ والجماهير بوصفهم موضوعه ، استنتج الدكتور البيطار كل تصورات عن طبيعة الأيديولوجيا ووظيفتها ودورها في التاريخ . ومهما أمكن لتصورات الدكتور البيطار عن الأيديولوجيا أن تبدو خطيرة وضارة ، فإن موقفه المبني من الجماهير لهو أشد خطراً وضراً . وسوف نقدم للقارئ بعض النماذج التي نستطيع من خلالها أن نفهم لماذا اعتبر الدكتور البيطار النازية أيديولوجيا ثورية ولماذا رأى في الانحطاط الستاليني للماركسية سموا أيديولوجيا :

« تتميز الجماهير بأفكار سطحية جداً ... وبمواظف قوية » (٣١) .
« الجماهير عاجزة عن التفكير المجرد وعاجزة عن الاهتمام بشيء يتجاوز تجاربها اليومية المباشرة . فقوى اللاوعي والمشاعر هي التي تحدد سلوكها وليس العقل أو المعرفة . والأيديولوجية الانقلابية الناجحة هي التي تتميز بقدرة على استخدام القوى والمشاعر تلك » (٣٢) .
« أن تاريخ الحركات الانقلابية يدل بوضوح تام على أن الجماهير كانت تمثل دائماً وبشكل مستمر أكبر قوة شعورية لا واعية في التاريخ » (٣٣) .

(٣٠) : المصدر نفسه - ص ٢٦ - ٢٩ .

(٣١) : المصدر نفسه - ص ٣٧ .

(٣٢) : المصدر نفسه - ص ٣٧٢ .

(٣٣) : المصدر نفسه - ص ٣٥٨ .

الجدل

وعيناه نجوم
مسحة الشحاذ القاها
ولم يلبس سوى الوعد الذي يومية،
ان صار نبيا .

وانا يساقط الرمل على رأسي
وهذا الليل يففو في عيوني
لم تفارق شفتي كأس الحنين
انني لم امتلك ، بعد ، عصا الساحر
لم الملح سنا البرق الذي يلمع في
طور سنين
لم يحل الرب عقدات لساني
غير اني لم ازل ابط كفي بالسؤال
انتحي الظل والتم على نفسي
واطوي العمر في ذل السؤال
واغني - ثاقبا صمت الليال :
ربما يورق في رأسي حلم
ربما يسقط نجم
ربما ...
ربما ...

ضياء خضير

المرآة - قلعة سكر

واقفا يشربني الليل ويرميني الدوار
نجمة ...
اغنية من دون ومض
آتيامن زمن الجوع ومن صمت البحار
زورقايطلع من صمت الاساطير ويمضي
انني انفض عن روعي الفبار
كي اشم النكهة الاولى لارضي .

كذب كل ابتهااتي وحبي
كذب ما ينبت الوهم من الدفلى بقلبي
كذب ما من فرار
كلماتي لا تطيق القفز من هذا الجدار

كذب ما وشوشته الريح
ما كانت تقول :

« ان ضيفا باركته الريح
ضمته الى صدر الحقول
سوف يأتي » . آه لم يات
ولم يات الذي كانت تقول :
« هو ذا الميت قد عاد فتيا
اشقر الشعر يضئ الليل مسراه
وتخضر الكروم
خطوه أرجوحة الفجر

- « تحتاج الايديولوجيا الانقلابية الى فعالية الجماهير .
وفعالية الجماهير ممكنة لانها . . . جاهلة ومحدودة الفكر . . . والمذاهب
تنتشر وتنتقل عن طريق الابياء والعدوى والترديد والتلقين ، لا عن
طريق الفكر والعقل . كان سقراط يقول انه قد يكون الحدادون
والنجارون والسكافون مهرة في حرفهم ، ولكن اكثرهم ذات نفوس
ساكنة ، فهم لا يعرفون ما هو الجمال او الخير او العدالة » (٢٤) .
وبديهي اننا لا ننكر ان للجماهير غريزتها الصادقة وحكمتها
المباشرة . ولكن هذا شيء ، وتجريد الجماهير من ملكة التفكير
واعتبارها قوة غريزية معضلة شيء اخر .

وبمجرد ان نعتبر الجماهير قوة غريزية خالصة ولا واعية ، فاننا
نكون قد انسفنا ، شئنا ام ابينا ، الى اعتبار الايديولوجيا عقيدة
ايمانية ، ديماغوجية ، لا نقدية ولا علمية ولا تاريخية ، مقياس قوتها
الولاء الصوفي المتعصب الاهوج ، لا حقيقتها وصحتها .

وليس هذا فحسب ، بل لا مناص ايضا في هذه الحال ، وحتى
تكتمل قوة الايديولوجيا كمقيدة ايمانية ، من ان تشخص هذه الايديولوجيا

(٢٤) : المصدر نفسه - ص ٣٥٩ . وبالمنااسبة ، واذا كانت
الجماهير لا تعرف الجمال ، فهل يستطيع سقراط او الدكتور البيطار
ان يقولوا لنا لماذا يهتم بائع الفول البسيط في بلادنا بتزيين دكانه
باوعية زجاجية مليئة بمياه ملونة : زرقاء وحمراء وخضراء ، مع
انه ليس لها اي فائدة مباشرة غير متعة العين ؟ ولماذا يهتم بائع اللوز
الاخضر بصف جباته على نحو هندسي رائع ومزدان بالازاهير من شتى
الاسلوان ؟

في شخص زعيم ، على النحو الذي تجسدت فيه النازية في عبادة
شخصية هتلر والسالينية في عبادة شخصية ستالين . وليس من
قبيل الصدفة ان يثيري الدكتور البيطار للدفاع عن عبادة شخصية
الزعيم وتبريرها تاريخيا . فعبادته الشخصية هي التتويج الحتمي
لازدراء الجماهير ومبادرة الجماهير . وهو اذ يقول بان مكانة الزعماء
قد تفوق احيانا « مكانة اقدس الانبياء والرسل وتضاهي مكانة
الالهة نفسها في انفس الانبياء » (٢٥) ، فانه لا يقول ذلك مستنكرا ، بل
مصدقا مؤيدا لان كل حركة انقلابية تحتاج في رايه حتى تكون فعالة
الى « فوزد (لقب ستالين) ، الى دوتشي ، الى فوهرر ، الى
رسول » (٢٦) ولان « الجماهير تعبد الشيطان ان لم تجد آلهها
تعبده » (٢٧) .

تري - ولكن هذه مؤقتا كلمة الختام - الا بمثل تصور المثقفين
هذا عن الجماهير ادانة لا للجماهير وانما للمثقفين انفسهم
كمساهمين كبار في شركة النبوة الكاذبة وتروست صناعة الاساطير
وتجارها ؟ ولكن ألم نتعلم على مقاعد الدراسة ان الثقافة هي نتاج
نضال الانسانية ضد السحر والاساطير والنبوءات الكاذبة ؟ واذا كان
الامر كذلك ، فليس من حقنا ان نتوقع وان نطالب بلا تأخير بان تأخذ
« عملقات » هذا النمط من مثقفينا طريقها الى غربال التاريخ ومخلفه ؟

جورج طرايشي

حلب

- (٢٥) : المصدر نفسه - ص ٣٦٥ .
- (٢٦) : المصدر نفسه - ص ٣٦٢ .
- (٢٧) : المصدر نفسه - ص ٣٧٦ .

قَسْرُ الْجُوعِ

- ١ -

الآغاني انطفأت هذا الصباح
والمدينه
غادة ترفض ودّي
وانا أبحث في كل الوجوه
عن يدٍ تسند ظهري
ها أنا أسقط وحدي
وسط هذا الشارع المملوء بالآقدام ،
ملتفًا بصمتي
ليس لي قدرة أن أصرخ ،
من يسمع صوتي ؟!
هذه الصحراء رحب لا يحده
الحوانيت بوجهي مقفلة
وعيون السابله
أسهم تعبر جسمي ، لا تراني
والآغاني ..
الآغاني انطفأت هذا الصباح
فتحسست الجراح
والسكاكين التي تفرس في القلب على ،
إيقاع انغام حزينه
ليتني أستطيع أن أبعث من هذا الرماد
نبضة الميلاد والفرحة ،
أهديها لطفلي
وجه طفلي
لم يزل يسأل عن موت المدينه .

- ٢ -

أمطري في القلب زخات عدايات وجوع
أمطري ،
أرضي ظمأى ، وانا تجتاحني حمى الرجوع
أمطري أيتها الذكرى ،
ورشي العين حبات دموع
فالمفني كمّموا فاه وسدّوا ،
بحجار القهر بابيه
خطفوا منه الربابه .

مرة أخرى يعود الآن يستجديك رشفه
آه من بخل الزمان
اذ يفلّ الفقر أيامك لا تمنح رجفه
رجفة الصعلوك اذ يحظى بخبز وأمان
وادكارات هوى كان طفولي الآغاني
أعطني من صمتك الطافح حزنًا ومراره
أعطني من شجر الايام ، من لحم التواريخ القديمه
أعطني منها العصاره
عله يطلع من حقل الرماد
قمر الجوع رغيفا وثمارا
علني أبعث من هذي التعاسات نبيا ،
بين عينيه البشاره .

عمان

محمد القيسي .



الثورة في المسرح العربي بقلم فؤاد رومرة

● مدخل

على ذلك ان فاتتنا الإشارة الى بعض المسرحيات الهامة ، فقد قدمت عندي ، فضلا عن ان مقالا كهذا طال حجمه لا يمكن ان يتسع للإشارة لكل المسرحيات العربية ذات المضمون الاجتماعي والسياسي .. حسبنا اذن ان يكون تخطيطا أوليا للموضوع قابلا للاضافة والتطوير في المستقبل ..

● الرواد الاول :

قبل ان يظهر المسرح العربي بصورته المكتملة قام خيال الظل وغيره من صور التمسرح الشعبية بدور واضح في الترفيه بمفاسد الحكم ومظالمهم ، والامثلة على ذلك كثيرة ، من بينها هذا المشهد الذي رواه الرحالة الانجليزي « ادوارد لين » عن بعض « المحظنين » الذين راهم في شوارع القاهرة في اوائل القرن التاسع عشر يمثلون فلاحا فقيرا اشتد الموظفون الاتراك والمصريون في جباية الضرائب والأتاوات منه ، حتى انه عجز عن سداد ما طلبوه منه فجلدوه وسجنوه ، واضطرت زوجته الى رشوة كل من كاتب القرية وشيخ البلد والمعدة .. والوالي ... الخ وتحملت مغاللتهم السمجة ومتهمة بان تكافئهم ليفرجوا عن زوجهما (١) .

هذا المشهد المثير الذي يصور سوء حال الفلاح المصري عبر قرون وقرون ظل يتجسد على خشبة المسرح المصري مرات ومرات بمختلف الصور والاشكال ، حتى بعثه اخيرا وبأدق تفاصيله عبد الرحمن شوقي في اروع اجزاء مسرحيته الفنائية « العرافيش » (١٩٦٨) .
والحق ان نقل بذرة المسرح الاوربي وغرسها في التربة العربية المحافظة كان في حد ذاته عملا ثوريا لن نقدره حق قدره الا اذا تسعنا مصائر رواه الاوائل وما تعرضوا له من عنت ومهانة ، بل وبطش السلطة في احيان كثيرة ، قبل ان يوقفوا في مسعاهم .

ومع ذلك فلم يكن هؤلاء الرواد من المجان او سيئي السمعة ، بل على العكس كانوا من فضلاء القوم ، وكان الهدف الوطني والاصلاحي ، بل والاخلاقي ، للمسرح واضحا في محاولاتهم الاولى .. ها هو مارون النقاش يقول في خطبة الافتتاح قبل تقديم اول مسرحية عربية ، وكان ذلك في بيروت سنة ١٨٤٧ :

« .. بهذه المراسم تكشف عيوب البشر . فيعتبر النبيه ويكون منها على حذر .. وعدا اكتساب الناس منها التأديب ، وشرفهم وخصاب النصائح والتمدن والتهديب ، فانهم بالوقت ذاته يتعلمون الفاظا فصيححة ويغتنمون معاني رجيحة .. » (٢)

واذا كانت البذرة المسرحية التي وضعها مارون النقاش لم يقدر لها ان تؤتي ثمارها في بيروت ، اذ اضطر لاعتلاق مسرحه ، فقد آتت ثمرها طيبا حين حملها ابن شقيقه سليم النقاش الى مصر سنة ١٨٧٦ ، ومثله فعل الرائد الثاني ابو خليل القباني بعد اغلاق الحكومة لمسرحه في دمشق ، فقد هاجر بفرقة الى القاهرة سنة ١٨٨٤ ... وقام هذان الجوقان بتقديم المسرحية الفنائية المستوحاة من التاريخ الاسلامي او من « الف ليلة وليلة » ، وهو اللون الذي ظل سيطرا على المسرح العربي سنوات طويلة بواسطة فرق يوسف الخياط واسكندر فرح وسليمان

كان لا بد لهزيمة يونيو (حزيران) ان تخلف اعمق الآثار في حياة الامة العربية بكافة مجالاتها ، وتفرض عليها - بالتالي - تغييرات جذرية وحاسمة - ولقد حدثت بعض التغييرات بالفعل ، ولكن هل هي كافية ام ترانا ما زلنا في حاجة الى تغييرات اعمق واشمل ؟
ان الاجابة الصادقة على هذا السؤال يمكن ان تحدد مستقبل الشعب العربي خلال سنوات عديدة قادمة . واذا لم يكن من شأن هذا المقال ان يقدم اجابة على السؤال فان جانباً كبيراً من المسرحيات التي سيعرض لها قد اجابت عليه بالنفي القاطع المفلط ، وطالبت بمزيد من التغييرات التي تبحث اسباب الهزيمة من مجتمعنا ، ولذلك كانت مسرحيات ثورية ..

وهذه المسرحيات الثورية التي تطالب بالتغيير ، ليس من حق الناقد ان يتوقف لیسال كاتبها عن مدى التغييرات التي احدثوها في واقع المسرح العربي ؟ افليس المسرح جانباً من جوانب حياتنا يؤثر بها ومن ثم وجب ان يشمل التغيير الثوري الذي يطالب به كتابه ؟

الحق ان المسرح العربي كان من اسبق الفنون الى كشف سلبيات حياتنا ومساوئها التي ادت الى هزيمة يونيو .. فعل ذلك قبيل الهزيمة بعدة سنوات ، ومن بين كتابه من استطاع ان يستشعرها بحسده السليم ويحذر منها بمنصف قبل وقوعها ، وبصورة كادت تعرضه للخطر .. ومعنى هذا ان الاتجاهات الثورية التي وضعت في المسرح العربي بعد الهزيمة كانت في الحقيقة امتدادات لاتجاهات ثورية اخرى سبقتها ..

وكذلك ، فهذه الاتجاهات الثورية التي امتدت من سنوات ما قبل الهزيمة الى ما بعدها ليست متينة الصلة بماضي المسرح العربي وتراثه المتراكم عبر السنين .. فما اكثر الاعمال والواقف الثورية في تاريخ المسرح العربي .. ومن ثم فسلامة المنهج نقضينا ان نتبع الاتجاهات الثورية فيه منذ نشأته حتى اليوم على ما في ذلك من مشقة ، ثم نمود بعد ذلك لنجيب على السؤال الذي طرحناه منذ قليل على ضوء ما يجتمع بين ايدينا من حقائق ونماذج ..

وقبل الشروع في هذه الرحلة التي نرجو الا تطول كثيرا ، لا بد ان نتزود ببعض الحقائق والتحفظات .. اولها ان مفهوم الثورة عندنا يتسع ليشمل مسرحيات النقد الاجتماعي الى جدار النقد السياسي .. اي ان مسرحيات النقد الاجتماعي في نماذجها الناصجة تمثل امعالا ثورية من وجهة نظري .. لانها ببفسحها للاسس والعلاقات الاجتماعية الفاسدة تساعد على تقويض النظام السياسي وتغييره ، اي انها تعد للثورة وتمهد لها وتبحث عليها ..

واذا كانت معظم المسرحيات التي سيشير اليها المقال مصرية ، فلذلك سببان : اولهما حجم انتاج المسرح المصري من ناحية الفياس الى غيره من المسارح العربية الوليدة ، ثم صعوبة الحصول على النصوص غير المصرية هنا في القاهرة .. اما لقلة المطبوع منها واما لعدم معرفتنا بها .. فما اندر الدراسات المنشورة عن المسرح العربي !.. فاذا ترتب

الفرداخي وكلهم من السوريين واللبنانيين .. وتابعهم في الاتجاه نفسه سلامة حجازي واخوان عكاشة .. ثم سيد درويش صاحب الثورة الكبرى في المسرحية الفنية والموسيقى العربية بشكل عام .. وفي العام نفسه الذي وصل فيه سليم النقاش الى القاهرة - ١٨٧٦ - أنشأ يعقوب صنوع اول مسرح مصري ، فتكونت بفضل هؤلاء الرواد الثلاثة - اللبناني والسوري والمصري - قاعدة المسرح العربي في مصر ..

والمتتبع للمسرحيات التي قدمتها هذه الفرق يلحظ غلبة الموضوعات الوطنية والاجتماعية عليها ، وليس هذا بالفريب بالنسبة لشعب عانى طويلا من عسف الاستعمار وبطش سلسلة طويلة من الحكام المستبدين .. روى عن يعقوب صنوع قوله :

« اذا لم تكتب روايات فيها لفظة حرية وحب ووطن ومعاربات ، فقل على التبانرو العربي يا رحمن يا رحيم ... » (٣)

وداب يعقوب صنوع في مسرحياته .. « على نقد الجاليات الاجنبية بسخرية لاذعة وأظهر رجلا اسماء « جون بول » على المسرح ونقصد الانجليز في شخصه كما نقد الخديو اسماعيل نفسه وحاشيته وغيرهم فانار بذلك حفيظة الاجانب عليه ثم الخديو الذي ضاق به ذرعا بعد ان أضفى عليه الكثير من عطفه فأمر باغلاق مسرحه ثم أمر بنفيه من مصر ففادها عام ١٨٧٨ الى باريس ... » (٤)

وفي هذه الاثناء كان سليم النقاش قد هجر المسرح واشتغل بالصحافة الوطنية فخلفه يوسف الخياط في رئاسة الفرقة التي كانت تعمل بالاسكندرية ، فلما رحل صنوع من مصر ، انتقل الخياط الى القاهرة ومثل مسرحية « الظلوم » في دار الاوبرا ، فلما حضرها الخديو اسماعيل .. « غضب لما تخلل التمثيل من ذكر الظلم والظالمين .. وتوهم انهم يعرضون به وباحكامه فأمر باخراج الخياط هو الآخر وجوجه من مصر فادوا الى سوريا وظلت الاوبرا الخديوية مغلقة في وجه التمثيل العربي الى سنة ١٨٨٢ .. » (٥)

وبروي كذلك ان الخديو توفيق منع المخرج والممثل السوري سليمان الفرداخي من التمثيل لاسباب مشابهة . (٦) فمنذ ذلك الوقت المبكر كان المسرح العربي قد أصبح أداة للنقد السياسي ومثبرا للفكر الثوري التحرر ، وآية ذلك ، فضلا عن هذه الاحداث التي معنا اليها ، ان الثائر الشعبي عبد الله النديم كتب مسرحيتين بعنوان « الوطن » و « العرب » واخرجهما بالاسكندرية سنة ١٨٨٠ مستعينا بتلاميذه في « المدرسة الخيرية الاسلامية » ، وكان « يرمي بهما الى غرض سياسي » (٧) ، وتابعه الزعيم الوطني مصطفى كامل ، فالف سنة ١٨٩٣ مسرحيته « فتح الاندلس » ، ولم يدع فيها فرصة سائحة تفوته دون ان يبت افكاره السياسية والوطنية ، ودون ان يمجّد العرب والمسلمين ، ويبلغ الى الجهاد في سبيل طرد الدخلاء عن مصر ، ويشيد بمكانة الخلافة العظمى في نفوس المصريين قاطبة .. » (٨)

ولاقت هذه المسرحية الوطنية ترحيبا في عدد من الاقطار العربية التي كانت جميعا تنفق ظروفها السياسية مع ظروف مصر ، فالدكتور علي الزبيدي يقول :

« ومسرحية مصطفى كامل (فتح الاندلس) معروفة في العراق فقد مثلت في أماكن مختلفة وعلى مسارح مدرسية وغير مدرسية متعددة ... » (٩) ، وكذلك مثلت المسرحية بنجاح في الجزائر حوالي سنة ١٩٢٠ . (١٠)

ولا بد ان نلاحظ هذا الارتباط الوثيق بين المسرح العربي منذ نشأته وبين رجال السياسة والصحافة الوطنية ، فسلم النقاش المؤلف والممثل المسرحي وأديب اسحاق عضو فرقته يهجران المسرح ويستغلان بالصحافة السياسية بتوجيه من جمال الدين الافغاني ، ويعقوب صنوع رائد المسرح المصري هو في الوقت نفسه من أبرز رواد الصحافة الوطنية وعبدالله النديم ومصطفى كامل الزعيمان الوطنيان والكاتبان السياسيان

يؤلّفان للمسرح .. وستتكرر الظاهرة نفسها في الجيل التالي عند كل من خليل اليازجي وفرح انطون وابراهيم رمزي ومحمد تيمور وانطون الجميل والدكتور مهدي البصير من رواد ثورة العشرين في العراق ، وفي الجيل الحاضر عند نعمان عاشور وسعد الدين وهبة والفريد فرج ومحمود السعدي .. وغيرهم من كتاب المسرح والصحافة في العالم العربي ..

ولا تفسير لهذه الظاهرة سوى ان كل هؤلاء الكتاب المشتغلين بالسياسة راوا في المسرح منبرا للدعوة لافكارهم السياسية كالصحافة سواء بسواء ، ومن هنا كتبوا للمجاليين معا ..

ولكي لا يتشعب بنا الحديث ويختلط مع كثرة المسرحيات التي سنعرض لها ، سنقسمها الى ثلاثة اقسام رئيسية : المسرحية التاريخية ، المسرحية الاجتماعية ، المسرحية السياسية .. وهو تقسيم شكلي بطبيعة الحال نفرضه ضرورات البحث اذ ما أكثر ما تتداخل المسرحية الواحدة في اكثر من قسم كما سنلحس حالا .. وسنستبعد من حديثنا - بطبيعة الحال - كل المسرحيات المترجمة والمقتبسة ، وكذلك المدة عن قصص وروايات ، لتضييق مجال البحث بعض الشيء ، ولانها لاينطبق على أي منها وصفا المسرح والعربي معا ، فالترجمات والمقتبسات ليست عربية ، والاعدادات لاتمثل مسرحا أصيلا في أغلب الاحوال ، وأولى منها بالدرس القصص والمسرحيات التي اخذت عنها ، وفي مجال غير هذا المجال بالطبع .

● المسرحية التاريخية :

منذ بدايات المسرح العربي اتجه كثير من كتابه الى تاريخ امتهم يستوحون مواقف البطولة والكفاح فيه ، ليقدموها في ثوب جديد يهدف الى اثارة الروح الوطنية ومقاومة المستعمر في نفوس مواطنيه ، ويعرضون في الوقت نفسه بالظالمين من حكامهم متخذين من التاريخ ستارا يحميهم من بطش الحاكمين والمستعمرين على السواء ، ولا تزال هذه الظاهرة متفشية في مسرحنا العربي الى اليوم مع اختلاف الظروف واساليب التناول ..

ومن اوائل المسرحيات العربية التي نهجت هذا النهج « المروءة والوفاء » ١٨٧٦ لخليل اليازجي اللبناني ، فهي « تحوي اشارات خفية تند فيها المؤلف بالظلم والظالمين ، ولعلها كانت نتمتات وطنية في عهد الطغيان الحميدي . » (١١) . و « المعتد بن عباد » (١٨٩٢) لابراهيم رمزي ، وتدور حول ملوك الطوائف في الاندلس ، ومسرحية مصطفى كامل التي سبقت الاشارة اليها ، و « السلطان صلاح الدين ومملكة اورشليم » (١٩١٤) فرح انطون ، وهي « لا تختلف عن مقالة سياسية يكتبها فرح ، ليندد بالاستعمار والمستعمرين ، ويدعو الوطنيين للاتحاد والتعاون لطردهم » (١٢)

وفي سنة ١٩١٥ الف ابراهيم رمزي مسرحيته التاريخية « ابطال المنصورة » ، وحين طبعها في كتاب بعد ذلك كان مما قاله في مقدمتها : « هذه ثالث رواية وضعتها وكان ذلك سنة ١٩١٥ مطاوعة لشعور ابتعثه هم المصريين يومئذ لتغيير القوم عاهليتهم بالرغم منهم ، وايقاظا لنفسية كاد يتلفها ما كانوا عليه من المذلة والعيب .

ولقد حاولت ما حاولت ليأذن الرقيب بتمثيلها فلم افلح الا في سنة ١٩١٨ ، فقد تصافر موظفو قلم الطبوعات على رفضها والنيل مني ومنها عند رجال السلطة السياسية والعسكرية ، فزالوا الخطوة لديهم كما ارادوا وباءوا بعد ذلك بخزي من الله والوطن .

واخيرا مثلتها فرقة الاسناذ عبد الرحمن رشدي لأول مرة في المنصورة تكريما للمدينة التي حدثت فيها واقعة التاريخ الذي ادونسه لاباطها في القصة .. » (١٣)

ومن المسرحيات التاريخية ذات الدلالة السياسية المعاصرة « عبد الرحمن الناصر » (١٩٢١) لعباس غلام ، فهي « .. وان كانت حوادثها مستلهمة من تاريخ الاندلس ، الا ان المدلول الذي أبرزه الكاتب يعكس



سعد الدين وهبي



زكي طليمات



علي احمد باكثير

« والشواف في مسرحيته شاعر هادف . فهو لا يقدم لنا فنا مسرحيا محضا ، ولا يريد امتاعنا بحكاية من حكايات التاريخ ، كما انه - رغم انسانية قصائده - لا يطرح قضايا انسانية عامة ، بل يطرح قضايا الخاصة التي تتحرك على تربتنا ، واذا اردنا الدقة فينبغي القول انه يطرح قضايا الكبيرة ، قضايا الاساسية ، فهي « شمسو » مثلا حاول ان يبعث فينا حرصا على عقيدة التوحيد بنموذج تاريخي نحى من اجل هذه العقيدة . وفي « الاسوار » طرح قضية فلسطين بكل جوانبها المأساوية ووضع ايدينا على اسباب النكسة في وقت غجرت فيه الوسائل الاخرى عن ان تصنع تلك الاسباب بين ايدينا . » (١٨)

وفي قائمة المسرحيات العراقية التي نشرتها مجلة « الاقلام » في عدد حزيران (يونيو) ١٩٦٧ أسماء عدة مسرحيات تاريخية شعرية تناولت موضوعات سياسية وثورية مثل : « ثورة العرب الكبرى » و « ثورة العراق الكبرى » لعبد الحميد راضي ، وغيرهما من المسرحيات الشعرية المستمدة من التاريخ العربي القديم للنس سليمان الصائغ ، وبخيتي ق. وتديم الاطرقجي وغيرهم . . وفي سوريا كذلك عدد من المحاولات لتأليف المسرحية التاريخية الشعرية لعل أبرزها مسرحيات عمر أبي ريشة وحسيب كيالي وخليل الهنداوي .

اما في مصر فقد اتخذت المسرحية الشعرية التاريخية منحى سياسيا واضحا في مؤلفات علي احمد باكثير خاصة ، فهي « اخناتون ونفرتيتي » (١٩٤٠) يعرض جهاد اخناتون الديني في الدعوة الى التوحيد والسلام وثورته على رجعية الكهنة المحترفين . وتمثل هذه المسرحية ثورة اخرى هامة بالنسبة للشعر العربي ، اذ كانت اول محاولة في العربية لكتابة الشعر المرسل ، فاصبحت بذلك بمثابة البذرة الاولى لحركة الشعر الجديد التي نمت في العراق ثم ترعرعت في مصر وبقية اقطار الوطن العربي .

ومع ذلك فقد هجر باكثير المسرحية الشعرية بعد هذه التجربة الهامة ، ولم يعد اليها الا مرة واحدة بعد ذلك بسنوات حين كتب « قصر الهودج » بقصد ان تلحن وتصبح أوبرا ، ولكنه لم يهجر التاريخ بل على العكس فلعله صاحب أكبر رصيد من المسرحيات التاريخية بين كتاب مسرحنا ، ومعظم مسرحياته ذات طابع سياسي ثوري معاصر ، وهاله تفسيره لكثرة مسرحياته التاريخية :

« لعل اهتمامي بالقومية العربية كان ذا اثر في ولوعي بالتاريخ واستلهامه لموضوعات كثير من مسرحياتي ، على ان هناك اسبابا اخرى منها ان الفن عموما والفن المسرحي خصوصا ينبغي عندي ان يقوم اكثر ما يقوم على الرمز والابحاء لا على التبيين والتحديد فتكون الحقيقة التي يصورها العمل الفني - وهو هنا المسرحية - اوسع وارحب من الحقيقة التي يمثلها الواقع .

واحداث التاريخ تعين الكاتب على بلوغ هذه الغاية اكثر مما

خالة كانت قائمة بين الافطار العربية ، بل وبين الاحزاب في القطر الواحد ، هي تفرق الكلمة والتناحر ، واعلاء الصالح الخاص على الصالح العام . » (١٤) ، و « أحسن الاول » (١٩٣٤) لعادل الغضبان التي مثلتها فرقة فاطمة رشدي سنة ١٩٣٥ ، يكفي انها تصور اول انتفاضة للشعب المصري لطرد محتليه من الهكسوس سنة ١٨٥٠ ق.م ، قدمت في وقت مازالت البلاد العربية محتلة فيه بالقوات الانجليزية والفرنسية والاطالنية .

وحتى مسرحيات شوقي وعزيز اباظة التاريخية التي كتبها شعرا لم تخل من دلالات واشارات توميء الى الحاضر . . « فالتاريخ في مسرحيات شوقي نقط ارتكاز للآثار القومية ومواضع عبر وتامل ومراجعة ومقارنة بين الماضي والحاضر . فقد هالج بمسرحياته التاريخية الثلاث (مصرع كليوباترا) و (قميز) و (علي بك الكبير) مواقف من التاريخ المصري ، كل موقف منها يحفل باحداث يكاد التاريخ يعيد فيها نفسه مع تغير الاطارات والازمنة .

وفي مسرحية (مصرع كليوباترا) نرى مصر تستقبل الغزو الروماني بعد اسول الاحتلال اليوناني .

وفي مسرحية (قميز) نحن امام عنفوان الغزو الفارسي . وفي (علي بك الكبير) نحن نعيش مع المالك وهم يلهون بالسلطان ويتقاتلون في سبيله .

هذا والشعب في كل محنة من هذه المحن يشن ويمسح جراحه ، ولكنه يناضل ويكافح ليخرج سالما بعد ان اغنى قوى الاحتلال الظالمة وتزول .

هذا والشعب في هذه المحن يبدو وكأنه غريب عن حكاه ، وكأنه ليس صاحب البلاد .

وهكذا تقدم هذه المسرحيات العزاء للشعب المصري الذي كان مابرح يناضل من اجل استكمال استقلاله واستتاب الحياة الديمقراطية . ان هذه المسرحيات قد كتبت بدفعات ثورة ١٩١٩ والاحداث التي تلتها . » (١٥)

ويقول عزيز اباظة انه صور في مسرحيته (الناصر) . . « فساد اسرة حاكمة ، وكيف انعكس هذا الفساد على البلاد وجلب لها متاعب لا أول لها ولا آخر ، فلا يمكن للامة ان ترقى والبيت الحاكم ينخر فيه سوس الفناء ، مما اعتبره فاروق تريفضا به وبأسرته . . » واضطهد الشاعر من اجله . . (١٦)

ولا شك ان الشعر يلائم المسرحية التاريخية اكثر مما يلائم اي لون مسرحي آخر ، فما اكثر المسرحيات التاريخية الشعرية في تراثنا العربي من اولئها مسرحية « المروءة والوفاء » لخليل اليازجي التي تقدمت الاشارة اليها ، ومسرحيتان اخريان متأخرتان للشاعر العراقي خالد الشواف ، يعتبرهما الدكتور علي الزبيدي « من خيرة الشعر التمثيلي العربي لا في العراق وحده بل في الافطار الاخرى . . » (١٧) ، ويقول عنهما سامي مهدي :

المستقبل فان ماسيقدر له البقاء منها فسيلحق بالمرح التاريخي ، اذ ان حاصر اليوم هو ماضي القدي وتاريخه . .

● المسرحية الاجتماعية

يرجع الدكتور محمد يوسف نجم بالمسرحية الاجتماعية العربية الى عام ١٨٦٣ حين ظهرت مسرحية « الشاب الجاهل الكبير » لطنسوس الحر (٢١) ثم يتبعها بعدة مسرحيات اجتماعية اخرى لا نرى ما يمكن ان يدخل منها في نطاق بحثنا الا مسرحية « مصر الجديدة ومصر القديمة » لفرح انطون (١٩١٣) فهي التي يمكن ان تكون البدايه الحقيقية للمسرحية الاجتماعية العربية ، ويلخص مؤلفها فكرتها الاساسية في « الدعوة الى (قوة ارادة العمل وعمل الارادة) » (٢٢) ويضيف الدكتور نجم :

« وقد قصد المؤلف بهذه المسرحية الى تصوير الفساد الذي عم مصر في مطلع هذا القرن ، وما كان للاجانب من اثر في خلق هذا الفساد ونشره بين الطبقات عامة . » (٢٢) .

ومن اهم المسرحيات الاجتماعية في تلك المرحلة مسرحيات محمد تيمور الثالث : « العصفور في القفص » (١٩١٨) ، « عبد الستار افندي » (١٩١٨) ، « الهاوية » (١٩٢١) فيها نزوع واضح الى التحرر من كثير من قيم الماضي الفاسدة ، وفيها نقد اجتماعي لاذع لفساد الطبقة الثرية الالهية .

واسهم عباس علام بعدد من المسرحيات الاجتماعية المتطورة ، لعل اهمها « اسرار القصور او ملك وشيطان » (١٩١٥) و « باسم القانون » التي ترتب عليها بطريق غير مباشر تعديل قانون الاحوال الشخصية من ناحية من نواحيه ، وذلك باعطاء المرأة الحق في طلب الطلاق للضرر . . » (٢٤)

ونابع محمود تيمور خطى شقيقه - محمد - في علاج المسرحية الاجتماعية فكتب « الصعلوك » و « الموكب » (١٩٣٦) و « غروس النيل » (١٩٤١) وهي وان دارت في اطار فرعوني الا انها تدور اساسا حول الصراع بين القيم الجديدة التحررة التي يؤمن بها القائد الشاب بطل المسرحية والتقاليد الجامدة المتخلفة التي يمثلها الكهنة ورجال السياسة المستفلون ، وفي اثناء الحرب العالمية الثانية كتب محمود تيمور مسرحيتين « الخبا رقم ١٣ » (١٩٤٢) و « قنابل » (١٩٤٣) وقد صور فيهما التفريعات التي احدثتها الحرب في نفوس نماذج من طبقات اجتماعية مختلفة وتطاحن المصالح بينهم حتى وهم مهددون بخاطر الموت . .

وتمثل « الزيفون » (١٩٥١) نصحاً واضحاً في مسرحيات محمود تيمور الاجتماعية ، اذ ترتفع فيها نفمة النقد الاجتماعي لتكشف الكثير من مفاسد رجال السياسة والصحافة ، لذلك فلم يكن من الممكن تمثيلها على خشبة المسرح الا بعد قيام ثورة ٢٣ يوليو .

وافاد توفيق الحكيم من اشتغاله بالصحافة ، فبدأ يعالج كثيرا من المشكلات الاجتماعية في مسرحياته التي كتبها لتنتشر في « اخبار اليوم » ابتداء من سنة ١٩٤٦ حتى ١٩٥١ مثل « اللص » (١٩٤٧) و « الحب العذري » ، « لكل مجتهد نصيب » و « اعمال حرة » و « عمارة المعلم كندوز » و « مفتاح النجاح » و « بين يوم وليلة » وكلها نشرت لأول مرة سنة ١٩٥٠ ، وقد أعاد نشرها مع سابقتها ومسرحيات اخرى غيرها في مجلد ضخيم بعنوان « مسرح المجتمع » .

وهنا لا بد من وقفة تشير فيها الى التيارين الرئيسيين اللذين سيطرا على المسرح المصري سنوات طويلة قبل نهضته الحديثة في النصف الثاني من الخمسينات فمن ناحية بدأ الهزل يفزو المسرحية الفنايية التي ظلت لها الفلبة حتى اوائل العشرينات ، وكان لعزيمز عيد وامين صدقي دورهما في تقليب هذا اللون المسرحي الهازل حتى تبلور ونضج اخيرا في مسرح نجيب الريحاني وبديع خيرى شريكه في

تعيينه احداث الجيل المعاصر لان احداث التاريخ قد تبلورت على مر الايام فاستطاعت ان تنزع عنها الملابس والتفاصيل التي ليست بذات بال من حيث الدلالات التي يتصيداها الكاتب للوصول الى الهدف الذي يرمي اليه في عمله الفني . » (١٩)

ومن اهم مسرحيات باكثر التاريخية « سر الحاكم بأمر الله » و « الفرعون الموعود » و « الدودة والثعبان » وهي الجزء الاول من ثلاثية كان ينوي كتابتها لتخليد كفاح الشعب المصري ضد الحملية الفرنسية . وكان قد سبقه الى علاج هذه المرحلة محمود محمد شعبان وانور فتح الله في مسرحية « كفاح الشعب » (١٩٥١) ، التي قدمها المسرح المصري مرتين ، الاولى عقب قيام ثورة ٢٣ يوليو ، وكانت قد منعت قبلها ، والاخرى اثناء معركة ١٩٥٦ .

وتصور مسرحية « دار ابن لقمان » لباكثر انتصار الشعب المصري على حملة لويس التاسع في القرن الثالث عشر ، وقد فازت بالجائزة الثانية في مسابقة اقامها المجلس الاعلى للفنون والاداب عام ١٩٦٠ حول هذا الموضوع ، في حين فازت مسرحية « ابطال بلدنا » ليعقوب الشاروني بالجائزة الاولى ، ونشرت عدة مسرحيات وروايات تعالج الموضوع نفسه كان اصحابها قد اشتركوا بها في المسابقة . . وقد سبقت الاشارة الى مسرحية « ابطال المنصورة » لابراهيم رمزي التي كانت اول مسرحية تسجل هذا الموقف التاريخي الخالد . .

ولم تكن « دار ابن لقمان » و « الدودة والثعبان » هما المسرحيتان الوحيدتان اللتان اشترك باكثر في علاجهما مع غيره من الكتاب المسرحيين ، ففضلا عن ملحمة المسرحية الضخمة عن عمر بن الخطاب ، نشر قبل الثورة بعدة سنوات مسرحية قصيرة عن البطل الليبي « عمر المختار » ، وفي سنة ١٩٥٩ نشر الكاتب الليبي عبد الله القديري مسرحية اخرى من اربعة فصول عن البطل نفسه .

وبعد ثماني عشرة سنة من نشر باكثر لمسرحيته « اخناتون ونفرتيتي » قدم المسرح القومي مسرحية « سقوط فرعون » لالفردي فرج ، وهي تدور حول ثورة اخناتون الدينية ودعوته للسلام والمحبة ، وقد عرضها الفردي بنشر جميل يعقب يروح الشعر ، ولكنها كانت تجربته المسرحية الاولى ولذلك اعتور بناءها المسرحي بعض الضعف فلم يقدّر لها النجاح الذي لاقته مسرحيته التاريخية التالية « سليمان الحلبي » التي تدرس ظاهرة الاغتيال السياسي وتحاول ان تمنحها ابعادا فكرية وقومية .

وقبل الفردي ، وقبل باكثر كتب محمود تيمور خمس عشرة مسرحية تاريخية ، معظمها يتخذ التاريخ وسيلة لتحليل الشخصيات وابرار جوانبها الانسانية ، ومن مسرحياته التاريخية التي يبرز فيها الجانب السياسي : « ابن جلا » و « طارق الاندلسي » و « صقر قرش » التي يقول زكي طليمات في تقديمها :

« عمد تيمور الى التاريخ ينشد الاشارة والتلويح والمظة والمبرة ، فاختر من التاريخ صفحات تكاد معالها تتفق مع ما هو قائم اليوم - وما اكثر ما يعيد التاريخ نفسه ، ولكن في لبوس جديد ، فاختر صفحة من تاريخ الاندلس حين تمزقت فيها الوحدة ، وتفرقت الكلمة بين العبث والترف وبين تطاحن (الاقطاعيين) من زعمائها في سبيل المغانم الشخصية والتفرد بالسلطان ، هذا والفرجة يطلون على البلاد من اعلى جبال البرانس . ويترصدون الفرصة لينقضوا على العرب . .

ثم هبط « عبد الرحمن الداخل » ارض الاندلس كالصقر . . فحزم الامر . .

نحن في حاجة الى صقر !

اليس في هذه الصفحة ما يذكركنا بالواجب ، ويسكب في نفوس القادة والزعماء ما يجب ان يكونوا عليه ويقوموا به ؟ » (٢٠) وثمة عدد كبير من المسرحيات التاريخية تعرض لجوانب من تاريخنا القريب والمعاصر كثورة ١٩١٩ والثورة الجزائرية والثورة الفلسطينية في مختلف مراحلها ، اثرت ان الحقها بالقسمين التاليين من البحث لفلبة الاهداف السياسية والاجتماعية عليها ، اما في

اقتباس المسرحيات الأوروبية وتمصيرها .

ومن ناحية أخرى تأثر يوسف وهبه خطى جورج ابيش واستعان بخبرة عزيز عيد في تقديم المسرحية الجادة ، ونجحت فرقة رمسيس بالفعل عند انشائها سنة ١٩٢٣ في تقديم عدد من المسرحيات المؤلفة والمنجمة الممتازة ، ولكنها ما لبثت ان انسأقت الى تقديم الميلودرامات الدرامية الصاخبة سعياً وراء النجاح الشعبي الضخم الذي حققته مسرحية « الذبائح » الشهيرة لانطون يزك سنة ١٩٢٥ .

ويقتضينا الانصاف ان نقرر ان هذين التيارين قد اسهما بسدور فعال في النقد الاجتماعي الذي تمثل في كثير من مسرحيات الريحاني وما تضمنته في نقد لاذع لمظاهر الفساد والتفسخ في مجتمعنا القديم، بل وتطرفت الى نقد الاستبداد السياسي في مسرحية « حكم قراوش » .

ومن الناحية الأخرى نجد في ميلودرامات يوسف وهبه عطفاً واضحاً على الطبقات الفقيرة المسحوقة مع التمدد المستمر بالحلل الطبقة الأرستقراطية وتمغنثها . وأياً كان الهدف الحقيقي لهذا الاتجاه فالذي لا شك فيه انه يمثل نوعاً من النقد الاجتماعي السوري للمجتمع القديم اسهم في توعية الجماهير العربية بالإضافة الى المسرحيات السياسية الوطنية التي قدمت في فرقة رمسيس « كالاستعباد » و« الصحراء » وغيرهما من المؤلفات والمترجمات .

ولم نستطع جهود زكي طليمات في انشاء الفرقة القومية سنة ١٩٣٥ ان تصمد امام هذين التيارين ، فقد عانت الفرقة من التذبذب في توجيه سياستها وادارتها ، فأكثرت من تقديم المترجمات رفيعة المستوى ، وظلت تعاني كثيراً من انصراف الجمهور عنها ، ولكنه نجح بعد ذلك في نهيد الطريق امام تيار مسرحي ثالث حين وفق عام ١٩٤٤ في إعادة انشاء المعهد العالي لفن التمثيل العربي ، وانشأ سنة ١٩٥٠ من طلابه وخريجيه فرقة المسرح المصري الحديث ، التي قدمت خلال عمرها القصير عدداً من انصج المسرحيات العربية والمترجمة ، وقدمت مسرحيات وطنية وتاريخية لعلي احمد باكثير ومحمود تيمور وغيرهما من الكتاب الجدد ، وفي الوقت نفسه كان خريجو معهد التمثيل قد تكاثروا حتى ضاقت بهم الفرقة ، فانشأوا فرقة « المسرح الحر » بمفاهيم جديدة متطورة ، وعاد بمعوناً المعهد : حمدي غيث ونبيل الالفي من بعثتهما الى فرنسا ، فاصبحت التربة المسرحية مهياً بذلك لاستقبال تيار مسرحي ثالث أكثر جدية ونظوراً من تيار الريحاني ويوسف وهبه ، وهذا ما قام به نعمان عاشور ورفاقه .

والحق ان هذا التيار الثالث وثيق الصلة بتيار الريحاني الذي استمر بعد حل فرقة رمسيس وانصراف يوسف وهبه بميلودراماته الشعبية الصاخبة الى السينما . فقد كان امام هذا الجيل النموذج الذي يمثل « الحكيم » بمسرحه المنشور في الكتب والصحف ولا يكاد يعرف طريقه الى خشبة المسرح الا في كثير من الاستحياء وقليل مسن النجاح ، ونموذج مسرح الريحاني الناجح الصامد للزمن ، ثم كانت في اذهانهم افكار ثورية كثيرة ورغبة ملحة في التعبير عن ثورة ٢٣ يوليو والتجاوب معها ، وخبرة لا بأس بها بالمسرح الأوروبي ، ومن هذا المزيج ولد هذا التيار المسرحي الثالث الذي وجه اكبر همه للنقد الاجتماعي في اطار المسرحية الريحانية الضاحكة ، ولم يكن لهذا التيار ان يعرف طريقه الى الوجود - خاصة وان معظم المسرحيات التي انتجها لا تصلح للقراءة كمسرحيات الحكيم مثلاً - لولا التربة المسرحية الصالحة التي أنفق زكي طليمات اخصب سنوات عمره في تهيتها، وجين بدأت تؤتي ثمارها كان عليه ان يرقبها من بعيد .. من تونس حيث كان مشغولاً بتهيئة تربة مسرحية جديدة في الأرض العربية القاحلة .

ولقد اجاد نعمان عاشور ، وبصفة خاصة في « الناس اللي تحت » (١٩٥٦) و« الناس اللي فوق » (١٩٥٧) و« عيلة الدوغري » (١٩٦٢) تصوير قطاعات من البورجوازية المنهارة وتطلع نماذج من المثقفين

وابناء الطبقة العاملة الى حياة جديدة نظيفة واكثر تحرراً ، وفي « وابور الطحين » (١٩٦٥) انتقل نعمان الى القرية ليصور مقاومة الفلاحين لاضهاد بقايا الاقطاع واستغلالها ، ويدعو في الوقت نفسه الى تطبيق الاشتراكية والتعاونيات لمواجهة مثل هذا الاستغلال الاقتصادي .

وشارك في تعميق هذا التيار واثرائه لطفي الخولي (« قهوة الملوك » و« القضية ») ويوسف ادريس (« ملك القطن » و« جمهورية فرحات ») وسعد الدين وهبه (« المحروسة والسبنسة » و« كفر البطيخ ») ومحمود السعدني (« غربة بنايوتي » و« النصابين » و« الأورنس ») ثم علي سالم (« الناس اللي في السما الثامنة » و« الراجل اللي ضحك على الملايكة » و« ولا المغاريت الزرق ») وان تميز كل منهما بأسلوبه الخاص ومنحاه في النقد الاجتماعي والتناول الكوميدي .

وتابع توفيق الحكيم بعد الثورة ما بداه قبلها من نقد اجتماعي مع اختلاف القضايا والمفاهيم ، فكتب « الايدي الناعمة » (١٩٥٤) يدعو فيها الى العمل الحر النابع من الحب والهوية كوسيلة لاختواء الطبقات الأرستقراطية المنهارة ، وصور في « الصفقة » (١٩٥٥) محاولة أحد الباشوات الاقطاعيين لاستغلال سذاجة الفلاحين وطبقة فلوبهم وكيف استطاع الفلاحون في النهاية ان يردوا له الكيل مضاعفاً ، و« الطغام لكل فم » (١٩٦٣) بالرغم من انسانية فكرتها وشمولها فهي تدعو في الوقت نفسه الى اشراك الطبقة المتوسطة في الاهتمامات الثقافية والعامية .

ويمثل هذا الاتجاه الاجتماعي في المسرح السوري بعض مسرحيات عبدالوهاب ابو السعود وخليل الهنداوي وحكمت محسن وعبداللطيف فتحي ، وفي لبنان في مسرحية ميخائيل نعيمة الوحيدة « الاباوابلون » ١٩١٧ ، وفي ليبيا في بعض مسرحيات القوياري القصيرة ، (والحكاية من اولها « لبشير الهاشمي » و« الطريق » و« معركة وادي المخازن » للطبيب الصديقي ، وفي العراق مسرحيات سليم بطي وتوفيق لازم وبدري حسون فريد ومحمود سامي وغيرهم ، وان كان يوسف الفاني - فيما يبدو - ابرز كتاب المسرحية الاجتماعية في العراق ، يقول جليل كمال الدين عنه :

« فان استعرضنا نمثليانه التي جمعهما في كتاب « رأس الشيلة » وجدناها تنضج بالواقعية والنزعة الانسانية . فـ « (أمريك) » و« (ماكو شغل) » و« حبة سودة » ! على سبيل المثال تعالج اجمالاً ، التقاليد المجتمعية المظلمة ، وتفتح الطريق ، بلا تهريج ولا دعاوة ولا ارشاد او تلقين ، نحو أخلاق وتقاليد جديدة ، هي تقاليد النور والعمل والحب والسلام .. (٢٥)

ومن أحدث المسرحيات العرفية في هذا المجال « البيت الجديد » و« اشجار الطاعون » لثورالدين فارس الذي يقول عن الأخيرة : « انها قضية الأرض منذ ان أدرك الانسان اهميتها في شقائه وسعادته وخيره وشره ، ومنذ ان صار فوقها سيد وعبد ، ومالك ومملوك ، وعبر هذه القيم جثم الاستغلال وهيمن الاضطهاد وشاع الرياء والنهب ، فتفجر الحقد ، واندلعت الانتفاضات ، فكانت التفشحات والبطولات ، وفي خضم الهزائم والانتصارات ظل الانسان متشبهاً بارضه كعضو رئيسي في جسم حياته المقدسة ، وسيبقى كذلك حتى تزغرد فوانيس علاقات أخرى تجعل من راضه فردوساً يزخر بالعطاء ويعمر بالحب والخير والوئام .. » (٢٦)

وتبقى مسرحيات أخرى كثيرة تمثل الثورة الاجتماعية في المسرح العربي أثرت ان أشير اليها في القسم الثالث والآخر من هذا البحث وهو الخاص بالمسرحية السياسية ، وذلك لقلية الهدف السياسي عليها ، والحق ان الفصل بين المسرحيات الاجتماعية والسياسية ليس امراً سهلاً ، لان السياسة نشاط اجتماعي أصيل ، والنقد الاجتماعي الناصح الجري يستهدف في النهاية تنمية الطبقة الحاكمة الفاسدة العاجزة عن تحقيق مصلحة الجماعة واحلال طبقة أخرى اصدق نمثيلاً



نجيب سرور



خليل الهنداوي



توفيق الحكيم

المسئول الاول عن هذه الهزيمة ، ومعظم المسرحيات التي كتبت كاستجابة سريعة ومباشرة للهزيمة اولت هذا الموضوع جانبا كبيرا من عنايتها واهتمامها .

وبقي عدد آخر من المسرحيات عالج موضوعات السياسة العالمية من وجهة نظر ثورية ، او تعرض لازمات السياسة العربية من وجهة نظر انسانية شاملة عاقت مع فكرة الثورة العالمية . ولست في حاجة الى القول بان الاعمال الفنية تتأبى عادة على مثل هذه التقسيمات الشكلية ، وكثيرا ما يتداخل عمل واحد في اكثر من قسم من هذه الاقسام او فيها جميعا ، ولكنها ضرورة البحث والدراسة .. فما الحيلة !..

(١) الثورة على الاستعمار الاجنبي

لعل أقدم مسرحية عربية عرضت للاستعمار الاجنبي بصورة مباشرة ومريحة هي مسرحية « حادث انشواي » التي كتبها صحفي مصري يدعى حسن المرعى سنة ١٩٠٧ اي بعد مرور اقل من عام على ارتكاب الجريمة ، وقد هاجم الانجليز بعنف وصور بشاعة عدوانهم على القرية الصغيرة الآمنة ، فمנת السلطات البريطانية تمثيلها (٢٨) وعالج الموضوع نفسه بعد ذلك بسنوات خليل الرحيمي في مسرحيته « انشواي الحمراء » التي قدمتها فرقة المسرح الحديث سنة ١٩٥١ عقب الفاء معاهدة ١٩٥١ وبدء الكفاح المسلح ضد قوات الاحتلال في منطقة القناة .

كما قدمت الفرقة نفسها في ذات الموسم مسرحية « مسمار جحا » لعلي أحمد باكثير ، وهي مسرحية ضاحكة استخدمت الرمز الشفاف في الهجوم على الاحتلال البريطاني والسخرية منه .

ويذكرنا موضوع هذه المسرحية الاخيرة باول مسرحية الفها توفيق الحكيم سنة ١٩١٩ وهي « الضيف الثقيل » و« كانت تدور حول معام هبط عليه ذات يوم ضيف ثقيل ليقيم عنده يوما فمكت شهرا .. وما نفعت في الخلاص منه حيلة ولا وسيلة .. وكان المحامي يتخذ من سكنه مكتبا لعمله .. فما ان يفل لحظة او يتغيب ساعة حتى يتلقف الضيف الوافدين من الموكلين الجدد فيوهمهم انه صاحب الدار، ويقبض منهم ما ينيسر له قبضه من مقدم الاتعاب .. فهو احتلال واستغلال واحدهما يؤدي دأما الى الآخر .. » (٢٩)

« .. ولم يكن بالطبع من الممكن اظهار هذه المسرحية على مسرح ذلك الوقت .. والرقابة على المطبوعات لم تكن لتعفى عن مرامي مثل هذا الموضوع في وقت لم يكن للناس حديث ولا تهاوس الا عن الاحتلال الثقيل ومنى تنزاح غمته .. » (٣٠)

ولبا كثير مسرحية أخرى تهاجم الاستعمار البريطاني وهي « امبراطورية في الزاد » (١٩٥٢) ، وتكشف في الوقت نفسه عن تحالفه مع الصهيونية العالمية ، وتدعو الى تكتل دول العالم الثالث

للشعب وافدر على الاستجابة لاماله ، ومن ثم فهو ادب سياسي توري من الدرجة الاولى ، ولهذا رأيت ان اضيف هذا النوع من المسرحيات الاجتماعية الناضجة الى المسرح السياسي .

● المسرحية السياسية

من الطبيعي ان يتأخر ظهور هذا النوع من المسرحيات في المجتمع العربي لما يتطلبه من نضج سياسي وجرأة على مناقشة اخطر شئون الدولة بصورة لا بد ان تمس السلطة الحاكمة من قريب ، وهو ما يتطلب قدرا كبيرا من الحرية لم يعرفه المجتمع العربي الا في سنواته الاخيرة وفي اجزاء قليلة وبصورة محدودة ، اما الجانب الاكبر من المجتمع العربي فما زال يعيش الى اليوم في ظل القهر والصادرة والوصاية الفكرية العنيفة من جانب السلطة . ومن هنا كان التجاء الكاتب المسرحي العربي من قديم الى التاريخ يحتمي في ظلاله ليذلي ببعض آرائه المنحرفة ونقده للاوضاع السياسية القائمة ، فتضخم بذلك عدد المسرحيات التاريخية والاسطورية في ادبنا العربي الحديث ، ومن هنا ايضا كان التجاؤ الى الرموز والتلميحات الخفية لكي لا يتعرض لبطش السلطة ، وان كان من الحق ان السنوات الاخيرة قد شهدت عددا غير قليل من مسرحيات النقد السياسي المباشر ، وبصفة خاصة في اعقاب هزيمة يونيو (حزيران) .

ولقد شهد أواخر القرن الماضي واولئل هذا القرن عددا من المسرحيات التي تعرضت صراحة للاحداث السياسية الجارية ، وقد درسها الدكتور محمد يوسف نجم تحت عنوان « مسرحيات من تاريخ الشرق الاسلامي الحديث » (٢٧) ولكنها اقرب للتخلف السياسي والفني على السواء ، ومنها ما يقوم على اساس سياسي رجعي مثل « مقاتل مصر احمد عرابي » لمحمد العبادي (١٨٩٧) التي تدافع عن الخديو توفيق الخائن وتمجده فماله !! ومن ثم فمن الطبيعي ان نفلها وامثالها في دراستنا للثورة في المسرح العربي .

وبدراسة النماذج الكثيرة للمسرحيات السياسية التي اجتمعت لنا امكن ان نميز بين ثلاثة موضوعات رئيسية :

الاول : الثورة على الاستعمار الاجنبي في مختلف صوره واشكاله بما فيها الاستعمار الصهيوني لارض فلسطين العربية ، ولكن لما كانت المسرحيات التي عالجت هذا الموضوع الاخير وتفاعلت مع الثورة الفلسطينية من الكثرة والاهمية بحيث اصبحت تمثل اهم الموضوعات التي تشغل الكاتب العربي المعاصر فقد رأيت ان افرد فسمما خاصا للمسرحيات التي تعرضت للقضية الفلسطينية وللثورة الماردة التي تمخضت عنها .

والثاني هو الثورة على الفساد والقهر الداخليين ، وهو موضوع شغل كتاب المسرح العربي من قديم ونعددت صور تناوله له ، ولكنه ازداد حدة واشتغالا قبيل هزيمة يونيو وبعدها ، اذ اعتبره الكثيرون

واجتماع زمائلها في مؤتمر عام في دلهي وذلك قبل انعقاد مؤتمر عام «باندونغ» بثلاث سنوات .

وقد كان للعدوان الثلاثي على مصر سنة ١٩٥٦ واحتلال القوات الانجليزية والفرنسية لبور سعيد رد فعل سريع في المسرح ، فقدم المسرح القومي ثلاث مسرحيات قصيرة تهاجم الاستعمار ومجد المقاومة الشعبية ، وهي « صوت مصر » لالفريد فرج ، « عفاريت الجبانة » لنعمان عاشور ، و « مش حاسلم » لمحمد عبدالرحمن خليل ، وكتب السيد طليب مسرحية « حكاية بلدنا » يصور دور اهالي بور سعيد في مقاومة الاحتلال وخطف ضابط المخابرات الانجليزي « مورهاوس » .

وفي سنة ١٩٥٨ نشر يوسف ادريس مسرحيته « اللحظة العرجة » التي تدور حول الفترة نفسها وان كانت الدراسة النفسية فيها غالبية على الحماسة الوطنية ، اذ تتبع التطورات التي طرأت على الشاب الجبان الخائف من المشاركة في المقاومة حتى اصبح شجاعا ووجد في نفسه القوة على حمل السلاح ومواجهة العدو الفاصب الذي قتل اباه ... تشييعه زغاريد امه التي كانت تمنعه من الاشتراك في التدريب العسكري في مستهل المسرحية .

وفي سنة ١٩٦٠ قدمت فرقة عبدالرحمن الخميسي مسرحية « غربة بنايوتي » لمحمود السعدني ، وهي تدور حول خيانة تاجر ثري يتعاون مع الانجليز ويستغل ظروف المقاومة الشعبية عام ١٩٥١ بعد الفاء معاهدة ١٩٣٦ ، ليزداد ثراء عن طريق التعاون مع عصاية تنهب معسكرات الانجليز وتنتظر بانها تحاربهم ... وتنتهي المسرحية بمصرع ابن الماويل الذي ثار على خيانة ابيه واشترك مع عدد من زملائه الطلاب في شن الهجمات على معسكرات الانجليز ... وفي المسرحية شخصية كهل سكير كان من ابطال ثورة ١٩١٩ يعلق على الاحداث ويشارك فيها في النهاية ويمثل عنصرا فنيا وسياسيا ناجحا ..

وفي نفس هذه الفترة تقريبا تدور احداث مسرحية نجيب سرور الشعرية « ٤٥ ليل يا قمر » ، وان كانت في حقيقة الامر نوعا من الاستجابة لهزيمة ١٩٦٧ .

ولقد اهتمت هذه الهزيمة الاخيرة سعد الدين وهبه مسرحيتين : « المسامير » (١٩٦٧) وقد ادار احداثها في عام ١٩٦٩ ، وصور بطش الانجليز باهل احدى القرى المصرية الصغيرة ، وختنها بدعوة صريحة الى حمل السلاح والاستمرار في القتال حتى آخر رجل ..

اما المسرحية الاخرى فهي « ٧ سواقي » (١٩٦٩) وهي من انفضج المسرحيات التي اسفرت عنها الهزيمة ، اذ نجح الكاتب فيها بحثكة مسرحية متقدمة ، في الربط بين معارك مصر المتتالية في مقاومة الاستعمار منذ الحملة الفرنسية فتوة عرابي فالمعركة الاولى مع اسرائيل سنة ١٩٤٨ ، والثانية ١٩٥٦ ، فقد جمع ارواح شهداء هذه المعارك في مدافن الامام ، وجعلهم يرفضون السماح لشهداء يونيو ١٩٦٧ بان يدفنوا الى جوارهم لانهم لم يحاربوا مثلهم ... ومن خلال دفاع هؤلاء عن انفسهم تتكشف الكثير من ابعاد الهزيمة واسبابها الحقيقية ... وتنتهي المسرحية بقيام منظمة للفدائيين المصريين في سيناء فتهدأ نائرة الشهداء من كافة المعارك ويسمحوا للشهداء الجدد بان يرقدوا الى جوارهم بعد ان اطمأنوا الى استمرار المقاومة والنضال . والمسرحية بالاضافة الى هجومها على الاستعمار الصهيوني توجه الكثير من سهامها الى الفساد والاستهتار المتفشين في الداخل ، وتسخر من بعض الاجهزة والفئات التي لم تغيرها الهزيمة فمضت في فيها وافسادها .. انها دعوة للتطهير واستئناف القتال في وقت واحد .. تربط بين جبهة القتال ومختلف الاوضاع في الداخل بقسوة وسخرية لاذعة لا تخلو من صدق وشاعرية ... ولذلك اعتبرتها من اهم الاعمال المسرحية التي اسفرت عنها الهزيمة ..

وشيء قريب من هذا تحققه مسرحية علي سالم « اغنية على الممر » (١٩٦٨) التي تقدم لنا خمسة جنود مصريين في احد المواقع في سيناء قبل الهزيمة او اثنائها .. وقد انقطع كل اتصال بينهم وبين

العالم الخارجي بعد تعطل جهاز اللاسلكي .. واوشكت ذخيرتهم وزادهم على النفاذ ، وحاصرهم الاعداء من كل جانب .. ومع ذلك فهم صامدون .. ومن خلال احاديثهم ومناقشاتهم يحدث ذلك الربط الوثيق بين الهزيمة والاسباب التي صنعتها في داخل البلاد .. ودخل النفوس .. ومع ان المسرحية تنتهي وقد قتل ثلاثة من الجنود الخمسة .. هانها مع ذلك ليست يائسة ولا انهزامية ، بل على العكس تدعو الى التفاؤل والثقة في امكانيات النفس المصرية على الصمود وتجاوز الهزيمة ... ولذلك اعتبرها هي الاخرى من انفضج ثمار الهزيمة العسكرية ..

ويدير السيد طليب مسرحيته القصيرة « الموقع ٢٣ » (١٩٦٨) في بور سعيد عقب معركة « راس العش » التي تمثل اول صمود للجندي العربي في مواجهة الجيش الاسرائيلي منذ الهزيمة ، ويكاد يلخص اهم الوقائع التي قدمها في مسرحيته الاولى « حكاية بلدنا » (١٩٥٧) ليربط بين ظروف المعركتين في نوع التسجيلية سيتبلور وينضج بعد ذلك في مسرحيته الطويلة عن المقاومة الفلسطينية « في هـ حزيران وبلدنا من جديد » ..

واستأثرت الثورة الجزائرية اiban اشتغالها بجانب واضح من اهتمام المسرح العربي .. وكان المسرح سلاحا ماضيا في ايدي الجزائريين ضد الاستعمار الفرنسي ، فقامت « الفرقة الفنية الجزائرية » (وهي اليوم : المسرح القومي الجزائري) خلال سني الحرب بتقديم حفلات عديدة في البلاد العربية والدول الصديقة تعرض خلالها قصة كفاح الشعب الجزائري ضد المستعمر . بل كان بعض الفنانين الجزائريين يستغلون فرصة الاعياد الاسلامية والافراح فيقدمون خلصة مسرحيات في الاحياء العربية يشعرون فيها الهم . وكان البعض منهم ايضا يقدم مسرحيات في السجون لآخوانهم كيلا يأسسوا ويستسلموا » (٣١)

ومع ذلك فالعالم العربي لا يعرف من كتاب المسرح الجزائري سوى كاتب ياسين وثلاثيته الشعرية القائمة « دائرة الانتقام » التي ترجمت اخيرا الى العربية ، وان تميزت من بينها مسرحية « مسحوق الذكاء » بقدر كبير من الوضوح ، فقد استخدمت بعض مآثورات جبا الشعبية واستغلت عنصر الفكاهة الاصيلية فيها السخرية من الحكم المطلق ومستغلي الشعب من التجار ورجال الدين كما ينبغي - وبشفس الاسلوب الساخر - على الشعب استسلامه وتواكله ..

ويقول عنه الاديب الجزائري مصطفى الاشرف في حديثه عن الادب الجزائري :

يمثل كاتب ياسين وحده المسرح ، وهو بالرغم من انه اكبر المشتغلين بالتأليف المسرحي - وهو على كل حال اكثرهم موهبة وبخاسة في المسرح - فهو مهدد بفقْدان مجلوبه المبقرى حقا ، في امثال الافتباسات والنصوص المعادة للموضوعات الكبرى التي عالجها الى الان . واصبح من المفروض عليه ان يقوم بعمل تجديدي واعادة عملية الابداع وذلك بفضل معرفة اكثر مطابقة للحقائق الجديدة في الجزائر .. » (٣٢)

وفي قائمة المسرحيات العراقية التي سبقت الاشارة اليها نعر على عناوين المسرحيات التالية : « صبي من الجزائر » لاجند حمودي السامرائي (١٩٦١) ، و « استقلال الجزائر » لعبد اللطيف الدليشي (١٩٦١) ، و « مسرحية الى الجزائر » لعبد الله زكي .

اما مصر فقد اسهمت في التعبير الفني عن ثورة الجزائريين بمسرحيتين اولاهما « فيضان النبع » لمحمود السعدني وقد قدمتها فرقة المسرح الحر عام ١٩٥٦ ، والاخرى « مأساة جميلة » لعبدالرحمن الشراوي ، وهي مسرحية شعرية كبقية مسرحياته ، ان اخذ عليها اسرافها بعض الشيء في تمجيد البطولات الفردية ، فقد قدمت كثيرا من المفاهيم السياسية والانسانية الناضجة في اطار شعري رائع وعميق التأثير ... وللكتاب الليبي عبدالله القويري مسرحية اخرى عن « جميلة » نشرها ضمن مجموعة مسرحياته القصيرة « المعاناة من اجل شيء » (١٩٦٢)

٢ - الثورة العالمية

من مظاهر نضج المسرح العربي ان يتجه كاتبوه الى علاج المشكلات السياسية العالمية ولا يكتفوا بمشكلاتنا المحلية ، فالعالم اليوم اصغر مما كان منذ قرن مضى ، ومع انتشار الوعي السياسي وتقدم الفكر الاشتراكي اصبحنا ندرك مثلاً ان الحرب الاجرامية التي تشنها الولايات المتحدة في فيتنام الجنوبية ليست الا صورة من صور العدوان الرأسمالي على الشعوب التي تجاهد للتحرر في ربقة النفوذ الاستعماري ، وان استيلاء الصهيونية على اراضيها العربية ليس الا صورة اخرى من صور هذا العدوان الرأسمالي ، ومن هنا كانت المساندات العلنية السفارة التي تقدمها امريكا لاسرائيل ، حتى لتكاد تعارب تحت قناعها .. ومن هنا اصبح كل نصر يحققه المناضلون في فيتنام او كوريا او افريقيا او امريكا الجنوبية انما هو في الوقت نفسه انتصار لثورتنا العربية ... وباختصار اصبحنا نميز بين اعدائنا واصدقائنا بعد ان طال خداع حكامنا لنا .. ومع هذا الوعي السياسي العالمي الجديد انطلق كاتب المسرح العربي بطرق آفاقا انسانية رحيمة دون ان يفلق عينيه على مشكلات واقعه، بل منطلقا منها في اغلب الاحوال ..

ولعل توفيق الحكيم ان يكون اسبق كتابنا الى ارتياد هذه الافاق العالمية في مسرحياته السياسية ، فثناء الحرب العالمية الثانية كتب مسرحية « صلاة الملائكة » (١٩٤١) ، فدافع عن قيم المعسكر الديموقراطي وهاجم دولتي المحور ممثلتين في زعيمهما هتلر وموسوليني ورفع صوته داعياً للسلام منددا بمشيري الحروب والمستفيدين منها .. وبعد ذلك كتب مسرحية قصيرة فكهة هي « بين الحرب والسلام » وضح فيها ان السياسة هي التي تستعين بالحرب لتحقيق مآربها وتعرض عن السلام الذي يلاحقها ويلج في طلب وصالها
تونس جنوى ..

وفي سنة ١٩٥٨ نشر الحكيم مسرحية « اشواك السلام » فهاجم فيها اساليب الحرب الباردة بين المعسكرين ، ودعا الى قيام نوع من التفاهم والتعايش بينهما اساسه حسن الظن والثقة !! كما حذر في « لعبة الموت » (١٩٥٨) ورحلة الى الفد (١٩٥٧) من اخطار استخدام التقدم العلمي في افناء البشر والقضاء على انسانيتهم () ودعا في « الطعام لكل فم » (١٩٦٢) الى توجيه هذه الطاقات العلمية لتوفير الطعام للملايين البشر الجائعين بدلا من استخدامها في صنع اسلحة الدمار ، فالجوع عنده هو السبب الرئيسي لكل الحروب ..
والهم العنوان الثلاثي على مصر عبدالرحمن فهمي مسرحيته « الحرب » التي ادار احداثها في منزل رئيس وزراء احدى دول شمال اوروبا وافاد من خبر نشره بعض الصحف عن انطلاق صفارات الانذار خطا في بروكسل والدمر الذي ساد السكان حتى انطلقت سيارات البوليس تطمنهم ، فخلق من هذا الخبر موقفا مسرحيا مثيرا كشف فيه عن انهيار القيم الانسانية في المجتمع الاوروبي الذي يقوم على الانانية حتى ليضحى الاب بابه والزوجة بزوجها في سبيل المصلحة الشخصية ، كما ابرز دور تجار الاسلحة في اشغال الحروب لترويج بضائعهم دون ان يابهوا بالارواح التي تزهق في هذه الحروب ما دامت الاموال تدخل جيوبهم بلا حساب .

اما مصطفى مشعل فقد نشر عام ١٩٦٤ مسرحيته « القنبلة الثالثة » بعد ان قدمها مسرح الحكيم ، وهي تصور الدمار الرهيب الذي حل ببيروشيما نتيجة لتجسير القنبلة الذرية الاميركية صباح ٦ اغسطس ١٩٤٥ ، ثم تتبع عذاب الضمير الذي عانى منه الطيار الاميركي الذي القى بالقنبلة حتى انتهى الى الجنون .. انها تحذير للبشرية من اللبب بهذه الاسلحة الرهيبة !!

وتتصور مسرحية « المصير » للكاتب الفلسطيني يوسف جادالحق ورحله الى الفضاء في عام ١٩٨٠ ، فيبدأ بتصوير ما يجري في عالمنا من احداث وما يضطرر فيه من تيارات وخصومات سياسية وما

يتشعب من حروب مدمرة ، ثم يجمع بين روسي واميركي وعربي وسويسرية في رحلة الى المريخ حيث يشهدون نموذجا للحياة المثالية التي يسودها السلام والاخاء ، ويمودون بعد ذلك الى الارض لتطبيقه .. وشغلت مشكلة التفرقة العنصرية عدداً من كتاب مسرحنا من بينهم نبيل بدران الذي صور في مسرحيته « السود » (١٩٦٦) جانباً من جرائمها في احدى مدن الجنوب بامريكا ، وبهج اسماعيل مسرحيته لاذعة « السخريه » « محاكمة ليلة رأس السنة » (١٩٦٧) . اما الشاعر السوداني محمد الفيتوري فقد صور تجارة الرقيق في افريقيا في أواخر القرن الثامن عشر ، واستغل حادثة انفجار ثورة العبيد في جزيرة « تاهيتي » في كتابة مسرحية شعرية رفيعة - رغم توريتها - بعنوان « سولرا » (٣٣) وهي اصلح ما تكون في رأيي للبلحين لتصبح اول اوبرا افريقية تعالج مشكلة من صميم تاريخ القارة الدامي ..

واوحى مصرع المناضل الافريقي باتريس لومومبا للكاتب الشاب رؤوف مسعد بمسرحيته « القناع والخنجر » (١٩٦٥) ، في حين استوحى الشاعر الفلسطيني معين بيسكو مسرحية شعرية من مصرع الشاعر « شي جيفارا » ، وهي « مأساة جيفارا » ، ومثله فعل ميخائيل رومان في مجموعة الخطب والرنانيات والاناشيد المسرحية المكتوبة نثرا التي اسمها « ليلة مصرع جيفارا العظيم » ، وجهد المترجم القومي نفسه في تقديمها في الموسم الماضي ، وتشارك المسرحيتان في انهما لا تمتاز لجيفارا باي صلة ، وانما تمتاز الى فكرة الثورة العالمية التي كافح واستشهد في سبيلها .

ومسرحية « ثورة الزنج » لعين بيسو (١٩٧٠) لا تعدو هي الاخرى ان تكون مجموعة الخواطر والاناشيد الشعرية حول ثورة الزنج في القرن الثالث الهجري والثورة الفلسطينية في القرن الحالي ، ولكنها في الحقيقة تنتمي الى فكرة الثورة العالمية اكثر مما تنتمي الى اي من هاتين الثورتين اللتين لا يعلم احد - ربما ولا المؤلف نفسه - ما النجام بينهما ؟

٣ - الثورة الفلسطينية

من حق الرحوم علي احمد باكثير ان نسجل له فضل السبق في علاج القضية الفلسطينية في عدد كبير من مسرحياته القصيرة والطويلة في وقت مبكر لم يكن الشعب العربي قد تنبه فيه الى حقيقة الخطر الصهيوني الاخطبوطي على وجوده ، ومن اهم هذه المسرحيات « شيلوك الجديد » (١٩٤٥) و « شعب الله المختار » و « اله اسرائيل » ، « والتوراة الضائعة » التي كتبها في اعقاب الهزيمة الاخيرة ولم يقدر لها ان تنشر بعد .

وسجل محمود شعبان انفعاله بزيارة مسكرات اللاجئين في قطاع غزة في مسرحية جيدة بعنوان « لا حدود » (١٩٦٢) ختمها بما يشبه النبوة الحالية ببدء حركة المقاومة المسلحة لتحرير الارض السليبة ومن عليها من الفلسطينيين .

ولقد كان قيام حركة الكفاح المسلح الفلسطيني في اغصان الهزيمة وانطلافا كالمارد الرهيب هو اهم النتائج التي ترات على الهزيمة ، وما زال الادب والفن العربيان يلهثان في محاولة التعبير الصادق عن هذه الثورة الفلسطينية المنطلقة كالبركان ، وفي مجال المسرح لم نكد نفوز حتى الان سوى بمسرحيتين جديتين رغم اختلاف الآراء حولهما وهما : « زهرة من دم » للدكتور سهيل ادريس والوطني عكا « للشاعر عبدالرحمن الشرفاوي ، وقد مثلتا على التوالي خلال الموسمين السابق والحالي ، ومسرحيتين اخريين اقل من المتوسطين من ناحية بنائهما الفني ومنطق تتابع الاحداث وتحديد ملامح الشخصيات فيهما ، وهما « شعب لن يموت » تأليف « فتى الثورة » وقد كتبته قبل الهزيمة ، وعرضت في دمشق والقاهرة ، والاخرى هي « السر » للكاتب العراقي محيي الدين زكنه . وقدمت منظمة « فتح » مسرحية خامسة بعنوان « الطريق » في مهرجان دمشق الذي اقيم في الصيف



عمر النص



عبدالرحمن فهمي

فدائيون وخائن ، وقصة اغتيال سرحان. بشارة لروبرت كنيسدي ومحاكمته ، ثم قصة الفدائيين الاربعة الذين هاجموا طائرة المال الاسرائيلية في زيورخ واستجوابهم .. يربط بين اطراف القصة الثلاثة ومواقفها المختلفة « ابو هشام » الفدائي المسلح بحركته النشطة وفصائل شعراء المقاومة الفلسطينية التي لا يكف عن القائها بما يتناسب مع كل موقف ، في الوقت الذي يطارده بصفة مستمرة على خشبة المسرح وخارجها ضابط وجندي اسرائيلي يثيران الضحك كلما ظهرا ..

من هذه الخامات الفنية الموبلة ببعض المواقف الانسانية المؤثرة وبعض مواقف الميلودراما الزائفة وتوزيعات الالفاء الفردي والجماعي. للشعر استطاع السيد طليب ان يقدم عرضا مسرحيا مقنعا ومؤسرا الى ابعد حد ..

ومن بغداد نأينا التجربة الثالثة في المسرح التسجيلي ممثلة في مسرحية « محاكمة سرحان بشارة » للكاتب العراقي المحامي فؤاد رسام واخراج خالد سعيد ، وقد اخذ عليها افتقارها لحاجات المسرح الضرورية من الشعر والتركيز والواقعية الفنية (٢٧) ، واعترف المؤلف بكل هذه العيوب وفرر ان المسرحية نجحت في شد المشاهد اليها رغم ذلك ، وان هدفه من كتابتها للمسرح هو « اضاءة تاريخ بطولنا العربية قبل ان تطمسها الاحداث كما طمست قبلها بطولات وصلتنا عامة او مشوهة ويعجزني هذا لان اكتب عن ملاحم « النقيب شادية ابو غزالة » .. « وفاطمة عبدالفتاح البخولي .. » وهذا بطل من قليلة .. وآخر ملحمة محاكمة زيورخ » (٢٨)

وفي القاهرة يجري المسرح القومي نجار مسرحية الفريد فرج الجديدة « النار والزيتون » وقد كتبها بعد زيارة مواقع العمل الفدائي والاتصال عن قرب بابطال المقاومة الفلسطينية وضحايا العدوان الصهيوني (..) وجمع فيها - على حد تعبيره - بين شكل المسرح (الوثائقي او التسجيلي) و « المسرح الكلي او الشامل » بما يضمه من الوان الفنون التعبيرية مجتمعة : دراما ورقص وغناء وتمثيل ايمائي (بانتو مايم) واستعراض ومسرح سحري « (٢٩)

وليس من سبيل للحكم على مدى نجاح هذه التجربة الا بعد مشاهدتها مجسدة على خشبة المسرح ، ومع ايماننا بشدة حاجتنا الى ظروف المعركة العاتية التي نمر بها الى مثل هذا النوع من العروض التسجيلية فاني اخشى ان يتحول الى « مودة » تستشري في مسارحنا وتقتضي على الفن الدرامي الاصيل ، خاصة وان مثل هذا التفسير التسجيلي المباشر اسهل بكثير من المعانة الفنية في سبيل خلق عمل مسرحي متكامل العناصر .

ولم يقتصر اثر الثورة الفلسطينية على هذه المسرحيات التي ذكرنا ، بل كان لها كذلك اثرها في المسرحيات الكثيرة التي تناولت بالنقد العنيف الاوضاع الداخلية في الدول العربية مما سنعرض لبعضها فيما يلي ..

الماضي ، ولسنا ندري مدى حظها من النضج والنجاح . كما الهمت الثورة الفلسطينية عددا من المسرحيات القصيرة اهمها وانضجها في رأبي انتتان : الاولى « الطوفان » للكاتب السوري الدكتور عمر النص (٣٤) فرغم تأثرها الواضح بمسرح صمويل بيكيت وبصفة خاصة « نهاية اللعبة » وفي انتظار جودو « الا انها ليست متشائمة كشأنه ، فهي تصور زوجين متقدمين في السن يعيشان في بيت عتيق متاكل الجدران احاطت به الاحوال السوداء الزلقة وكادت تقنم عليهما الحجرة التي حوصرا فيها وقد انقطعت كل صلة لهما بالعالم الخارجي .. وقد ظل الزمن بهما وهما ينتظران نوب الطوفان او نجاح ابنهما مع رفاقه في اقامة سد يحميها من طينه اللزج الاسود .

والقصود بالطوفان بطبيعة الحال هو الخطر الصهيوني المتمد الذي بدا يحاصر العرب في اوطانهم ، والاب والام يمثلان الجيل العربي المهزوم ، في حين يمثل الابن ورفاقه الجيل الذي يحمل عبء الكفاح المسلح اليوم ، ولا تنتهي المسرحية الا بعد ان يصل الحفيد ليشر الزوجين بميلاده اولا ، ثم بانتهاء الطوفان ثانيا .. والا ما استطاع الوصول اليهما ..

والمرسحة القصيرة الثانية المستلهمة من الثورة الفلسطينية هي « الصقور » للكاتب اللبناني محمود الخطيب (٣٥) ، وترمز بالصقور وحركتها النشطة السريعة للمنظمات الفدائية الفلسطينية ، وبصابر وعلوان ودريد وسعدون وبهجت لفادة الدول العربية على اختلاف مواقفهم بعد الهزيمة ما بين شامت وواه وخائف ومهادن ومتردد ثم منطلق خلف « الصقور » ، ولن يصعب على القارئ مع شيء من التدقيق التعرف على مدلولاتهم الواقعية ، فالحوار مصاغ بكاء شديد وعمق في الوعي ردفة في التصوير .

غير ان اهم اثر للثورة الفلسطينية على مسرحنا هو ظهور المسرحية التسجيلية لاول مرة في ادبنا العربي . ففي بداية موسم ١٩٦٨ عرضت في بيروت مسرحية « ويزمانو بن غوري وشركاه .. حكايات وعصابات » ، وفيما يلي اقتطف فقرات من نقد نشره نزار مروة بمجلة « الطريق » عن هذه المسرحية لاهمية هذا النوع الثوري من المسرحيات وجدته على مسرحنا :

« .. موضوع المسرحية هو توضيح الكيفية الحقيقية التي تم بها نشوء اسرائيل عن طريق استعراض تاريخي مكثف لجهود الصهيونية للاستيلاء على ارض فلسطين وطرد شعبها العربي بكل الوسائل القذرة الممكنة ، وتوضيح علاقتها بالاستعمار العالمي الطامع ببتزول المنطقة وثرواتها الطبيعية ، تلك العلاقة التي تعبر عن وحدة مصالحها والتي ادت الى الاتفاق على وسائل اقامة دولة اسرائيل في قلب البلاد العربية . وقد انجز جلال خوري هذا الاستعراض التاريخي في اثنتي عشرة لوحة او مشهد ، مبتدئا بالمازهر الصهيوني الاول عام ١٨٩٧ في « بال » الذي تقرّر فيه جعل فلسطين وطنا لليهود .. اما المشهد الاخير فيشرح مناقشات لجان التحقيق ومقتل الكونت برنادوت وقيام اسرائيل نهائيا بعد انسحاب بريطانيا ومبادرة الولايات المتحدة بالتكفل بارتباطات بريطانيا في فلسطين .

اذن فالمسرحية نوع من المسرح السياسي الوثائقي المباشر الذي يشهد منه عالم المسرح المعاصر اشكالا متعددة ، حيث لا نجد احداثا درامية بل جدلا ، وحيث يبرز رأي المؤلف في طبيعة القضية التاريخية التي يأخذها وطريقة ترتيبها ، رغم حياد ظاهري مستمد من واقعية الحادثة في التاريخ البعيد او القريب (٣٦)

وفي خريف العام الماضي شهد مسرح قصر الثقافة بالفيوم ، احدى محافظات مصر - تجربة اخرى هامة على نوع آخر من انواع المسرح التسجيلي المستوحى من الثورة الفلسطينية كتبها واخرجها ايضا السيد طليب وهي مسرحية « في ه حزيان ولدنا من جديد » التي تصفر خيوط ثلاث قصص : قصة اسرة فلسطينية لاجئة من بين ابناها ثلاثة

٤ - الثورة على الفساد والفقر الداخليين

ويضم هذا النوع من المسرحيات السياسية عددا ضخما لا يمكن حصره او الالام به في مثل هذا المقال ، وهو في الحقيقة ليس الا امتدادا لمسرح النقد الاجتماعي الذي سبق الحديث عنه ، ولكن نبرة النقد فيه أعلى وموضوعاتها أعم وأشمل . وفي رأيي أن النماذج الجيدة من هذا النوع قد تكون أجدى وأنفع في مثل ظروفنا من مسرحيات المقاومة الرديئة التي تغلب عليها الحماسة والخطابية ، فالمقاومة لا يمكن أن تنتصر ، وجيوشنا العربية المقاتلة لا يمكن أن يكتب لها الفوز والنصر على العدو الخبيث الرواغ ما لم تنصلح أوضاعنا الداخلية فتسود العدالة والحرية والكرامة لمجتمعنا العربي ، ويشعر كل مواطن بأنه سيد في أرضه مالك لها ، حتى يبذل روحه فداء لها عن رضى واقتناع ، ولعل هذا أهم درس خرجنا به من هزيمة حزيران . . وهو المعنى الذي يتردد بعشرات الصور في كثير من المسرحيات التي كتبت قبل الهزيمة وبعدها . .

وقبل أن امضي في استعراض مسرحيات هذا القسم أحب أن أوقف عند مسرحيتين اعتبرهما مع « ٧ سواقي » لسعد الدين وهبة وتجارب المسرح التسجيلي الناجمة ، ومسرح الشوك الذي سائير اليه بعد قليل ، طلائع ثورة جديدة في مسرحنا العربي أرجو أن يكون لها ما بعدها . .

هاتان المسرحيتان هما : « حفلة سمر من أجل ه حزيران » للكاتب السوري الشاب سعد الله ونوس ، و « أوديب او انت اللي قتلت الوحش » للكاتب المصري الشاب علي سالم ، وضموا أعينكم جيدا على هذين الشابين اللذين لم يتجاوزا كبرهما الثالثة والثلاثين من عمره ، فيصنعان أشياء هامة وجيدة لمسرحنا العربي .

المسرحية الاولى - « حفلة سمر من أجل ه حزيران » - نجربة جديدة وعنيفة من حيث الشكل والمضمون على السواء . . تبدأ والصاله مضادة . المسرح مضاد بلا ستارة ، تدلى في مقدمته لوحة سوداء كتب عليها : « في تمام الساعة التاسعة الا ربعا من صباح الخامس من حزيران عام ١٩٦٧ ، شنت اسرائيل ، دولة تمثل اخطر واصعب اشكال الامبريالية العالمية ، هجوما صاعقا على الدول العربية فهزمت جيوشها ، واحتلت جزءا جديدا من اراضيها . . لئن كان هذا الهجوم قد كشف بجلاء وشراسة الامبريالية واطارها المصدفة ، فانه قد كشف بجلاء أكثر حاجتنا الى ان نرى أنفسنا ، في مرايانا ، نتساءل : من نحن ، ولماذا ؟ » (١) .

من هذا المنطلق تبدأ عمليات التعرية عن الفساد والفسن والزيف الرابض في نفوس معظم الحاضرين ابتداء من مخرج المسرحية ومؤلفها حتى كبار المسؤولين الذين يحتلون الصفوف الاولى وحولهم الحرس السري المدجج بالسلاح . . تبدو عملية التعرية وكأنها تتم بصورة تلقائية بل فوضوية ، في حين أنها مرسومة بدقة شديدة . . ولن يمكنني تلخيص المسرحية ، فهي من النوع الذي لا يلخص . . يكفي ان أشير الى الموقف الذي بدأ فيه بعض الحاضرين في المسرح ينظرون في المرأة ليتعرفوا على انفسهم كما اشارت عليهم الالفة المرفوعة في البداية . . فاذا بهم لا يرون شيئا لان ملامحهم محسوة « محتها المصلحة الوطنية قبل ان تتشكل او تتلامح . . فمن أجل المصلحة الوطنية قطعنا السنننا لان اللسان يغوي والكلمة فخ . . واذا لم نقطع السنننا ، لا تنس ان للمصلحة الوطنية سجونا لا تنفذ اليها الشمس ولو مرة واحدة في العام . . وكذلك الاذن تفوى . الصوت فخ من أجل المصلحة الوطنية لا تسمعوا الا ما نقوله نحن . . وسددنا آذاننا . . لا تنس ان للمصلحة الوطنية سجونا لا تنفذ اليها الشمس ولو مرة واحدة في العام . . »

« . . وبنفس الطريقة والاسلوب رمينا عقولنا واغلقتنا عيوننا وسددنا أنوفنا . . وكتمنا أسنننا . . » ما الذي يبقى إذن من صورة محي فيها اللسان والانف والعينان والاذنان ووسيلة التفكير ؟ . . لا يبقى

الا ظل باهت لا تعرف فيه شكلا او تفصيلا . . لتنتصب المرأة . لنحديق في قمرها وفي زواياها . لا شيء . ظل باهت في فقا المصلحة الوطنية . . »

يمثل هذا الاسلوب العاد تدور المناقشة بين جمهور المتفرجين من مختلف الطبقات والمخرج والمؤلف ، وهي في حقيقة الامر محاكاة لصانعي الهزيمة باسم الامن والمصلحة الوطنية ، وبعد ان ييوح عدد كبير من الحاضرين بكل ما يكتمه في صدره من نقد ضريح للاوضاع الفاسدة المحيطة بهم . . اذا بالمسرحية تختتم بأغرب خاتمة عرفها المسرح . . ان الحرس المدنيين يحاصرون الصالة ويلوحون بمسدساتهم في وجوه الحاضرين ليبدوهم في امكانهم حتى يقبضوا على كل من نفوه بكلمة نقد في حق النظام !!

وقد عثرت لونس على مسرحية أخرى قصيرة بعنوان « مأساة باعع الدبس الفقير » (١١) ، وهي مسرحية جميلة صادقة تعرض الفهر والتعذيب الذي يتعرض له ذلك البائع الشيخ المسكين من رجال بلا ملامح ابضا دون ان يجني ذنبا او يتفوه بكلمة واحدة . . ربما لا شيء الا ليجد الغبر السري المتكرر حصادا يقدمه لرؤسائه في نهاية اليوم !!

ويحدثنا صبري حافظ عن مسرحية نالته لونس هي « الفيل يملك الزمان » (١٢) فاذا بها صياغة جديدة مستفزة لحكاية شعبية قديمة . . فيل الملك يعيش في المدينة فسادا ولا أحد يتعرض له او حتى يشكو منه خوفا من بطش الملك ، وحين يدهس الفيل طفلا صغيرا يتجمع الاهالي ويتشاكسون مما صنعه الفيل الشرير الطليق بهم ، ويقنهم زكريا بان يتوجهوا جميعا الى الملك ليرفعوا شكواهم من الفيل كيف اذاه عنهم ، فيقبلون ويشرعون في التدرب على ما سيقولونه في حضرة الملك . . ولكنهم حين يواجهونه بالفعل تخرس منهم اللسان ، وبطل زكريا يستحثهم قائلا : الفيل يا ملك الزمان . . الفيل يا ملك الزمان . . ولا من مجيب ، فيضيق بصمتهم ويخرج امام غصبة الملك فلا يسمح له ان يشرع في كيل فلان المدح للفيل ويرجوه ان يزوجه لينعم أهل المدينة بذرته ويصبح فيها بدل الفيل الواحد افيال كثيرة . .

اما كاتبنا المصري الشاب علي سالم فلم يتجربا - كلونس - على الشكل المسرحي بل تجرأ على مأساة « أوديب » الخالدة ، وقدم اول علاج كوميدى لها في تاريخ المسرح . . وانتقل بأوديب اليوناني الى قريته (الاصلية) في مصر القديمة . . والحدث معا . . فالآباء والمباني فرعونية . . اما الادوات فتليفزيون ونليفون وخلاطات . . الخ . . والقضية هي قضية الوحش السذي بهدد المدينة . فيسل ان أوديب قتله ، ومن ثم اعلى العرش وسزوج الملكة جزاء تخليصه المدينة من هذا الخطر الجاثم على ابوابها . . وينصرف أوديب الى ابناؤه العلمية وينجع في اخزال الزمن ويزيد اهل طيبة بكل مستحدثات العلم في القرن العشرين . . في حين تنصرف بقية اجهزة الدولة الى تمجيده والاشادة بافضاله على « طيبة » حتى لينسبوه الى سلالة الآلهة ، ويصبح نشيد الشعب الوحيد انت « ايلي قتلت الوحش » . . وينصرف المؤلفون والفنانون والعلماء ورجال الدين الى تأليف المؤلفات والاغاني والمسرحيات والابحاث حول هذا الموضوع الوحيد . . وفي كل عام يحتفل الشعب بذكرى قتل أوديب للوحش ويعيش الشعب عدة سنوات في سعادة ظاهرية في حين ان « اوالح » مدير الشرطة ماض في اعتقاله واجراءاته الارهابية على اوسع نطاق ، « وحوو محب » العالم ماض في استغلال علمه السطحي في جني الارباح ورئيس الفرقة التجارية يستغل مخترعات أوديب في الانشاء الفاحش على حساب الشعب وهكذا . .

وفجأة اذا بالوحش يعود ليربض على باب المدينة بفك بكل من يقترب منها . . هل هو نفس الوحش الذي قتله أوديب منذ سنوات ام وحش جديد ؟ . . لا احد يعرف ولا المؤلف يقول . . المهم ان الشعب

يتجه الى اوديب ويضرب اليه بان يخلصه من الوحش مرة اخرى ..
ويقول اوديب :

« حاضر .. حاروح احل اللغز واقتل الوحش .. ولوجه وحش
ثاني حاروح احل اللغز واقتله .. ويعدين ..؟ ما اموت انا حاتمعلوا
ايه ؟ حاتمعلوا ايه ؟ .. كل الحضارة اللي انا عملتها حايجصل
لها ايه .. ؟ الطرق المعيدة .. الاجهزة الكهربائية .. الاجهزة
الايكترونية .. السيارات والطائرات .. الخمس آلاف سنة اللي
ضغطناهم في سنين قلائل حايجصل فيهم ايه ؟ كل الحضارة دي يهددها
وحش جاي من الصحراء ..؟ لقد بدأت احس ان كل هذا البناء
الضخم من الحضارة .. بناء هش يستطيع اي وحش ان يدمره .. عندما
سانتقل الى الدار الآخرة .. سوف يلاحقني العذاب لانني تركت كل
هذه الحضارة لمن لا يستطيع حمايتها .. يا اهل طيبة .. انني اطلب
منكم باسم الحياة ان تخرجوا للالقاء الوحش والقضاء عليه .. من
اجلكم .. ومن اجل من سيأتون بعدكم .. ومن اجل طيبة ..

ويضيف تريزياس حكيم المدينة وضميرها الباقي على الزمن :
« .. اخيرا نمود لنقطة البدء .. هذا ما قلته في المرة الاولى
... يجب ان يتولى الشعب بنفسه حماية نفسه ضد الوحش .. اذا
كان هناك لغز فيجب ان يقوم الشعب بحل اللغز .. واذا كان هناك
قتال فيخرج الشعب دفاعا عن نفسه .. » (٤٢)

ويخرج الشعب للقاء الوحش ولكنه يهزم ويعود حزينا محسورا
ويقدم قائد الجيش تقريره للملك قائلا :

« احنا وزعنا قواتنا صح .. خذنا مواقع صح .. اسلحتنا كانت
قوية وسليمة .. حماسنا كان كبير .. ايماننا كان قوي .. كان فيه
حاجة غلط .. انا مش عارف .. انا عارف شعب طيبة كويس ..
شعب طيبة ، جري جدا .. وعمره ما خاف الموت .. الموت بالنسبة
لشعب طيبة هو الانتقال لحياة اخرى ، افضل .. ليه فيه ناس كثير
ما وقتتش في مكانها لحد ما مانت او لحد ما قضينا على الوحش ...
هل لاننا ما نعرفش حاجة عن الوحش .. جازي .. بس ده مش سبب
كافي .. فيه طاعون اصاب شعب طيبة .. مرض غريب .. ايه هو ؟
... مش عارف .. مين المسئول عنه ؟ .. مش عارف .. الانسان هنا
فيه حاجة غلط والمسئول عن الفلظ ده .. هو بالضرورة المسئول عن
صنع الانسان هنا

اوديب : من ناحية مسئوليتي في صنع الانسان في طيبة ..
انت عارف ياكريون ايه اللي انا عملته .. انا عملت افصى ما يمكن
عمله .. انا طورت طيبة آلاف السنين .. اخترعت للناس كل ما سيخمنه
الانسان في المستقبل ..

تريزياس : واخترعت كمان يا مولاي .. اسوا اختراع في التاريخ
.. الخوف .. الاختراع الوحيد اللي بيلغس اثر كل الاختراعات الثانية
.. ابشع امراض الانسان .. ابشع من الطاعون .. المرض الوحيد اللي
بيحول الاديين الى اشياء .. كل الامراض اللي نعرفها اعراضها
واضحة ومعروفة .. اما اعراض الخوف فهي اعراض خادعة ومضللة ..
لما الخوف بيتسلل لقلب انسان ، بيختلط بدمه وعقله واحلامه .. بيصبح
الانسان والخوف شيء واحد .. بل ان الانسان يصبح هو نفسه الخوف
يمشي على قدميين .. عند ذلك لا يصبح الانسان انسانا .. انه يتحول
لشيء هش .. والاشياء الهشة تنكسر بسهولة عند اي محنة .. » (٤٣)

ويبدأ اوديب في البحث عن طريقة يحرر بها الانسان في طيبة
من الخوف في حين يندفع (كريون) قائد الجيش ليوأجه الوحش
ويقتل في سبيل « ان تفهم الناس في طيبة انه لا بد من الموت في
سبيل الحياة .. وأنه بالموت لن يخسر الانسان سوى خوفه .. » (٤٥)
وهكذا نقل علي سالم اسطورة اوديب القديمة لا من اليونان الى
مصر فحسب ، بل نقله كذلك الى قلب ماساة الانسان العربي المعاصر
واسباب هزيمته المخزية في حزيران ١٩٦٧ .. ولم يكتف بذلك ، بل
وضع اصابعه كلها على اهم الاسباب التي يمكن ان تميد اليه ثقته
بنفسه ، ومن ثم تضع اقدامه على اول طريق النصر .. فمل ذلك كله

في اطار كوميديا شعبية خفيفة يستطيع ان يستيفها ويستمتع بها
كل انسان مهما كان مستوى وعيه وثقافته، فكانه وضع الدواء الشافي
المز في كوب من عصير البرتقال اللذيذ .. وتلك اهم ميزة في هذه
المسرحية الخفيفة التي يمكن ان تصبح في المستقبل احدى علامات
التطور للكوميديا العربية ..

ولعلي سالم هو الآخر ثلاث مسرحيات قصيرة هامة كتبها بعد
الهزيمة .. الاولى « بير القمح » او « البريمة » وقد قدمت في عرض
واحد مع مسرحيته القصيرة الثانية « اغنية على المر » (وقد سبق
الاشارة اليها) في فبراير ١٩٦٨ .. فاذا كانت « اغنية على المر »
تصور بطولية بعض جنودنا اثناء الهزيمة ، فان « بير القمح » جاءت
بمثابة المقدمة الطبيعية لها ، اذ انها تفصح بأسلوب كاريكاتيري
لاذع جو الفساد والتفريط والاهمال والتفسخ وتبادل المصالح والمنافع
على حساب المصلحة العامة .. المسيطر على الكثير من مؤسساتنا
وهيئاتنا العامة .. فكان المؤلف يقول لنا : كل هذا الفساد والعفن
في « بير القمح » هو الذي صنع الهزيمة في « اغنية على المر » ومن
هنا كانت هتان المسرحيتان القصيرتان من اصدق وانفج وانفع
المسرحيات العربية التي عرضت في اعقاب الهزيمة ..

وتعرض المسرحية الثالثة « البوفيه » وقد عرضت في مارس
١٩٦٨ - اساليب القهر الفكري والمادي الرهيبة التي يمارسها مدير
احدى الفرق المسرحية مع مؤلف ليدخل بعض التعديلات على مسرحيته،
ولا يدعه قبل ان يكون قد فرض عليه مسرحية جديدة مختلفة
تماما عن مسرحيته ، ولقد أحسنت صافي ناز كاظم وصف هذه
المسرحية حين كتبت :

« في « البوفيه » قدم لنا علي بلقطة مختزلة حادة السخرية
والحزن كيف يتم كسر القوام الفعلي للانسان : الصديق والجسارة
والكبرياء .. وكيف حين ينكسر يتفوض وتنعدم صلاحيته وجدواه .. » (٤٦)
ويعد ان وفيما اعمال هذين الكاتبين بعض حقها من التعريف نمود
الى منهجنا السابق في تتبع اهم مسرحيات هذا القسم وهي التي
تمثلت فيها الثورة على الفساد والقهر الداخليين .. قبل الهزيمة
وبعدها ..

ونرجع الى سنة ١٩٣٩ حين نشر توفيق الحكيم مسرحية
« يراكسا » ، فلعلها ان تكون اول مسرحية سياسية بالمعنى الدقيق
لللمة في ادبنا العربي ، وقد كتبها عقب اضطهاد تعرض له في حياته
الوظيفية بسبب رأي نشره في احدى المجلات ، ورغم انه صور فيها
المجتمع اليوناني القديم ، فقد كان من الواضح ان نقده للديموقراطية
الزيفة التي تخدع الجماهير وتستبدلها وتنتظر في الوقت نفسه بتنفيذ
ارادة الشعب .. كان من الواضح ان هذا النقد موجه في الحقيقة الى
الديموقراطية المصرية وقتذاك ..

وفي سنة ١٩٤١ نشر توفيق الحكيم حوارياته المسرحية « شجرة
الحكم » وقدم فيها صورا ضاحكة حافلة بالنقد لأكبر زعماء السياسة
في مصر وقتذاك وبرز تصارعهم بكل الوسائل والاساليب على كراسي
الحكم ..

وكانت « السلطان الحائر » (١٩٦٠) اول مسرحية سياسية
يكتبها الحكيم بعد قيام ثورة ٢٣ يوليو ، وقد طرح فيها لأول مرة مشكلة
تقنين الثورة وكفالة حرية المواطنين وضرورة اكتساب الحاكم لشريعته
عن طريق اختيار الشعب له اختيارا ديموقراطيا حرا .. ولذلك اعتبرها
من اهم البذور التي نمت منها مسرحيات الثورة على الفساد والقهر
الداخليين .. اما « شمس النهار » (١٩٦٤) فقد حملت دعوة واضحة
الى اختيار الشعب لحاكمه بكامل حريته ، وضرورة التصاق الحاكم
بالشعب ليتعلم منه قبل ان يحاول تعليمه .. وفي مسرواته « بنك
المقلق » (١٩٦٦) مس برفق اساليب المخابرات في التسلل الى حياة
المواطنين الخاصة ، وعرض لكثير من اشكال القهر التي تفرضها الحياة
الجديدة على الناس ..

- التتمة على الصفحة - ١٠٨ -

استغاثت من رجل ليحك... قصة بقلم الدكتور نعيم عطية

بغيت . ما أروع القفازات ، نلبسها حتى نخفي أصابعنا المخضبة بالدماء .. اخففت عيني ، وسالت نفسي .. ماذا يعني هذا الصعلوك ؟ متى أخرج ؟ متى أخرج حقاً من هذه الغرفة ؟ قفبان شبكها من العظام النخرة ، وحيطانها من اللحم المقوى . بالله ، متى أخرج ؟ .. الا يعرف انني ذات مرة .. استقلت ؟! كان لابد ان استقبل .. فقد تبينت .. انني اصحك .. ذات الضحكة التي يضحكها .. رئيس التحرير !!

.....
.....

مضت الايام رتيبة هادئة .. كما لو كنت تجدف في قارب مبرر مستنقع لا شاطئ له .. نيكى بلا دموع .. نضحك من قلوب جوفاء وتكلم دون ان تقول شيئاً وماذا تقول .. ومن الرواق امام الباب .. نسمع ايقاعات احذية حديدية .. من خلف النوافذ الموصدة؟ خطوات رتيبة .. ذاهبة آتية .. تحت الاعمدة .. في المطر .. في الحر .. وحتى في ضوء القمر .. الى ان التفتت بها عند الحافة .. اطلت .. وابتمت لي . سالتني :
- ماذا تفعل هنا ؟

قلت لها :

- اصطاد .. احاول الامساك باللال عند مغرب الشمس .

لوحث لي باصبعها وقالت :

- حذار .. ففي اللال قد تلقى عنقا مخضبا بالدماء .. أو قد تصادف مقلّة مفروقة بالدموع ..

رفعت ذراعها ومسحت جدرانها بيدها البيضاء مثل حمامة .. واردفت تقول :

- أو جدائل شقراء اجتثت من جذورها .

لمعت عيناها الخضراوان ..

- .. عنوة .. حذار .. فعالم اللال حافل بالاشباح ..

قلت لها :

- اني اتقبل بكل شجاعة كل الحقائق البسيطة .

كررت تحذيرها ، وقد زادت الفتها لي . قلت لها :

- كنت هنا أمس .

ضحكت بصوت فضي . وسالتني :

- وهل اصطدت ؟

أشرت الى بعيد ، وقلت :

- الى جوار الساقية .. جمجمة ... وعند رأس السرير ..

المكان مقيت .. تمكن مني كراهية كل شيء .. حتى الابتسامات دائمة .. والثياب ناصعة البياض .. ما ان يهبط الليل حتى يتحول كل شيء من حولي الى اشباح .. وتتردد في سكون الليل اصوات تجمد الدم في عروفي . كل ليلة اضغ رأسي على وسادة القلق واروح في اغفاءة . وفي الصباح اصحو وقد انتابني الهلع من انني سوف ادخل في يومي مدينة بلا احياء ، شوارع هجرها كل الاحياء . او لعلي قد اجد في الخرائب الخراب قد استحال الى ماهو أسوأ من الخراب .

الجميع ملتزمون بانني .. بانني .. لا استطيع .. نظراتهم تعبر عن ذلك .. انا مرأب .. في كل لحظة .. أكل واشرب وانام حسب التعليمات .. كانوا في الليالي الاولى يوثقوني الى سريري .. حتى اكاد اموت عطشا . كنت انادي واصرخ وأولول .. لكن الكثيرين غيري في الغرف المجاورة كانوا يصرخون ويولولون .. ايضا .. بعد فترة امتنعت عن الصراخ .. كافأوني ففكوا وثاقني .. لم اعد اعتبر خطراً ..

قال لي الطبيب ، وهو يدور حولي :

- هل تحس الالم في رأسك ؟

- انني بغير ..

مضى يدور حولي وينظر الى اصابعي .. اما انا فكنت اتأمل باقة زهر في اناء على منضدة صغيرة بجوار السرير .. حتى الداليا عندكم وراء القفبان ..

- انني على احسن مايرام .

قال لي كمن يمتحنني :

- الطقس جميل ، اليس كذلك ؟

اهمضت عيني . تذكرت ايام الجمعة .. وددت ان اخلع حذائي .. واهبر الفدير . وفي الحقل عند الظهر .. افتح صرتي .. وابسط اكثتي .. على الارض .. على الارض فمست .. وشبعت .. ثم رقدت ، ذراعي خلف رأسي تحت شجرة خضراء .. ارفف السمع الى سنابل التمح الذهبية في الحقل . وابتمت وضممت الى صدري كتابي . واهمضت عيني ورحت في الاحلام ..

سالت الطبيب الذي يسألني :

- الا تعتقد ان بإمكانني القيام بنزهة ؟

- بعض الهواء النقي ينفعك .

- لن يصرفني الخروج ؟

- .. لكن اياك والحماقات . سنسمح لك بقليل من -

وانفجر الطبيب ذو الاسنان الصفراء في الضحك . نظر السي

شجرة توت جرداء .. والمطر ينهمر .. ينهمر .. كومضات من عيني
قطعة .. والضفادع تقفز في الطين .. ثقيلة مثل روحي .

مسحت جيبيني . وقالت لي هامة :

– نعال . نعال معي .. نعال .. فالروح بالروح تعرف .

ولاول مرة بدا الوقت قصيرا في نظري .. ذلك الذي حدث
لا يمكنني وصفه . اني احتفظ به لنفسى .. عالم معكوس .. يحيا الى
جانبا .. ثريات تدلى الى اعلى .. اشجار داكنة تنمو الى اسفل ..
وسيارات تزحف على سقوفها .. نواهد اشتعلت فيها حرائق برنقالية .
وأعمدة من ورق الفضة .. تتلوى الى اعماق اقنية .. ثعابين رخامية
ترتعى .. كلما مر القارب القديم .. او القى حجر في اللجة .. عالم
مظلم .. نظيف .. لامع .. هاس .. وضئ .. عالم يختفي اذا
طلعت فاضحة الاسرار .. كل صباح .. ويظهر بالليالي الرطبة ..
الدافئة .. وهي اجمل .. تلك المدينة الفارقة .. عندما ينهمر المطر ،
او تعصف ريح باغصان الشجر .. يختلط كل شيء .. عالم خرافي ..
خيالي .. وواقعي الى اقصى الحدود .. ذلك العالم الذي يرتفع
فيه العمائر حتى الشط الآخر .. وحتى الاشباح فيه ملونة .. بالله ،
اين نذهب حبيبتى بالنهار .. وكيف تعود .. في الظلمة ؟!

استوقفني طبيب المصححة ذات صباح . ربت على كتفي . وشد
على يدي مبتسما . ثم قال لي :

– اننا معجبون .. بل ومذهولون ...

واردف يقول بعد ان ترك يد ي وطرد ذبابة حومت حول وجهه
الاحمر :

– ان العوارض المؤسفة التي كانت تظهر عليك .. عند قدومك
الينا .. قد زالت .. فحصنا كل شيء بدقة واهتمام كبيرين ..
واننا لنشجعك .

– لكنني .. لم .. بكل تأكيد ...

قاطعتني الطبيب . هز راسه وابتسم ابتسامة الطيبة :

– مستحيل .. في حالتك هذه .

ضحكت بشدة :

– انني لم .. ابدا .. اعترف بانني كنت .. ولكنني لم افقد ...

كانت حركات يده تبعث الارتباك الى لساني .. فلم اكن بقادر
ان اكمل عبارة من عباراتي .. ثم انتهى بان قاطعتني بيقين القديسين :

– ان تقاريرنا تثبت ...

– لعنة الله على تقاريرك . اقول لك بانني لم افقدها .. انها
معي .. ارجو ان تصدقني .. دعني ابرهن لك ..

اخرجت من جيبى محارة .. ورقة شجر .. ريشة عصفور ..
خرقة من قماش ملون ..

– ارجو ان تصدقني .. الجنيات والارانب تسكن جيوبى ..
وكثيرا ما قفزت ضاحكة من جيوبى .

اه ، ما اجمل الذكريات .. اشياء .. في غير موضعها .. مثل
.. قارب .. الى جوار سلم .. مثل .. زهرة .. الى جوار بوصلة ..
مثل .. اخضر .. الى جوار ازرق .. اشياء .. جائرة .. تبث
الشجن .. كلها ... في وسط ضبابي .. غير مقنع .

ثبت عليّ الطبيب عيني الزجاجيتين . ثم اتسمعت ابتسامته
المشفقة . وقال وقد رفع حاجبيه الى اعلى :

– من يحلم تحمله الامواج .. ترفعه اجنحة بيضاء .. ولكن
تفوص به ايضا الى اعماق مظلمة وحوش عمياء ..

قلت مصححا :

– من يحلم تحمله الامواج .. الى رمال دافئة .. على شطآن
بعيدة ...

رد بصوت صارم :

– وتصنعه بصخور خشنة .. قاسية .. شريرة .. مثل مرده
في ضوء القمر .

تنهدت . اشحت بوجهي .. ظلام تحت السطح .. كثيف ..
كثيف .. بقايا .. بقايا .. نفايات من مئات السنين .. في القاع ..
بالقاربة .. الليل والنهار سواء .. ما ان تفوص حتى يطبق
الظلام .. ارض من طين .. حافل بكل ما يتصوره ولا يتصوره عقل ..
من العواقي .. اسلاك .. كابلات اجيانا .. اخشاب .. حجارة ..
وزجاج .. في دنيا فريدة من نوعها .

قال الطبيب بصوت ثابت :

– مستحيل .. ليس ثمة مريض يعرف احسن من الطبيب .
يقولون انني لا اعرف شيئا .. لكنني اعرف الكثير .. اقسم ..

اعرف الكثير .. عن النهار والليل .. والنجوم والنسمات .. عن
السماء والبحر والريح والقمر .. عن السمك الملون والقط والملائكة
والشجر .. كل ما هنالك انني لا اتحدث عنها حديثا مباشرا ..
ولذلك فانا لا اهتم بان ادخل الامتحانات وارشح للوظائف .. في
المكاتب والمؤسسات والمقابر العامة .. ولا اكرث بالاعلانات
في الجرائد ...

هز الطبيب راسه الاصلع :

– مستحيل .. كل هذا لا يغير من الامر شيئا . انصت اليّ
واذن لما اقول .

استطردت مدافعا عن نفسي :

– بامكاني ان ادخل عقل قط نهاب لحظة تاهبه للانقراض على
عصفور .. وان اطير بجناحي بعوضة لأزور مدائن بين النجوم ..
وان امشي في جنازة زهرة ..

مد الطبيب ذراعيه اليّ ، وامسك كتفي واجلسني على السرير :

– البلاغة لا تفيد . نحن نعرف مصلحتك .. احسن منك .

ثم قال بلهجة تهديدية :

– تسير على حافة هاوية .. زلة واحدة .. قد تفضي بك الى
القاع .. الى الحضيض .. الى الهاوية ..

خيمت برهة صمت .

يسخرون مني ، هيه ؟ لا القى منهم احتراما ؟ ليتهم يعرفون ان
روحي روح طفل بجوس هذا العالم بقلب متفتح لكل ماحوله بعينين
تريدان ان ترشقا الوجود بكل الوانه وزهره وفراشانه ولعبه وحيوانه
وطيره .. وخزيملاته .

ازاح الطبيب الفطاء عن سريري ، وامرني ان ارفد . اصلح
وضع الوسائد تحت راسي . هممت ان انهض . جذب الفطاء حتى
رقبتي . وعال عليّ قائلا :

– اتبع التعليمات . هذا اجدى عليك .. تشبث بالعجل
جيدا .. ولا تنظر الى اسفل .. فربما اصابك الدوار .. وحمل
بك الخوار .. وسقطت في طريقك .. الى القمة العالية .

عند الباب قال لي :

– لا داعي للنوم الليلة .. يجب ان تتعود الاستغناء عنه . واطفا
النور .

باللهي ، ان تسمع الكلام الذي يملأك مسرارة وتصفق ..
وتصفق .. واذا توقفت امروك ان تصفق .. لا .. لا .. استطيع ..

علي انا ان اضحك .. هيه ؟ عليك انت النكات ؟ ادع لك كل
شيء .. كل شيء لك .. تخطب انت .. وعلي انا التصفيق ..

لا .. لا .. لماذا ؟ لماذا نزعف على بطون خاوية .. بينما خلقتنا ،
كالتنسور ، للقمم العالية ؟ لا .. لا .. لا .. ربما نموت لاننا لانعرف
كيف نعيش .. اريد ان اغمض عيني .. وافتحها فلا اجد نفسي على
الاطلاق .. او اغلقها فلا افتحها .. ابدا .. انا لا افهم الحياة ..
وهي لاتفهمني .. انا اخشى الحياة ، وهي تسخر مني .. انا احب
الحياة ، وهي مشوقة خؤون .. الحمدلله – على اي حال – لا زال
ضوء القمر .. وموج البحر .. والحصى .. والزجاج المكسور ..
مباحا لنا .

بارقة .. ومضت بخاطري .. فلمعت امامي لحظة خاطفة .. مسن داخلي ؟! ولا شيء .. لاشيء غير ذلك ؟!

سمعت في الرواق طبيين يتحدثان :

- مسكين .. كنا على وشك ان نوصله الى حافة الهاوية .. التي اردته فيها حماقاته .. واذا بالحجر الذي تعلقنا به سقط من يده فهوى الى القاع من جديد .

- انه نارع في خلق الاوهام ..

- هذا يجعله يرى اشياء لا وجود لها على الاطلاق ..

- ويسمع كلمات لم ينطق بها احد ..

- والغريب انه متعلق بها .. يحبها ..

يتحدثان عني ؟! عن اية حافة يتكلمان ؟! كنت طوال الوقت اطير مع السحاب .

قلت لنفسي في مرارة :

- ساقاوم .. سامتنع .

مضى الطيبان في حديثهما :

- ستودي به .

- لكنه يحبها .. يحبها ..

- اذن يجب ان يموت .. حتى يصير اكلوبة .

الحب كاستنقع .. بؤرة عاطفية نفوس فيها .. الحب لا يسبب الا الالم .. ولا اريد مزيدا من الالم . اخرجت من جيبي .. كل حياتي .. عنقود العنب .. الشمعة .. ريشة من جناح طائر .. المنديل الاحمر .. صورة المرأة الراقدة على السرير .. عارية .. وصورتها على الاريكة وعند النافذة .. قدح الشراب المحطم .. ورقة الشجر التي التفتتها ذات مساء من مشى حديقة .. المقود والاقراط الزائفة .. وضعتها .. كلها .. على السجادة الخضراء الصامتة .. كلها .. كلها .. كل حياتي .. عند الشط البارد ..

يا الهي ، الازرق لون صعب الراس .. وفي الهوة التي تردت فيها كنت اناديها .. انا اموت ، والكلمة من حولي في النوم يغطون . هل من احد يستطيع ان يفعل لي شيئا ؟ هل يقدر احد ان يبذل لي عونا ؟ هل يستطيع ان يشفيني ، او حتى يعطيني جرعة تسكن الي او تخففه عني ؟! انا اموت .. والليلة مدلهمة الظلمات .. ليس بها قمر او نجوم تودعني عندما يسجى جسدي هنيهة قبل ان يلقي بي الى .. الى الحفرة المظلمة السحيقة .. كنت ساموت .. واصبحت متاكدا من ذلك الان ، كمن يرى عوارض الطامون على يديه .. اصبحت اعرف ان ايامي معدودة .. وان معرفة الشخص بقرب اجله تجعله يحس كانه قد مات حقا .

نعيم عطيه

في تلك الليلة حملت بها .. نظرت المجنونة ذات المنديل الاحمر الى الحشد الواقف عند محطة الاوتوبيس ، وقالت :

- يا اخواني الناس اتجننت ؟! والا الدنيا جرى لها ايه ؟!

ربتت على ظهر فطتها جاحظة العينين وقالت :

- يشنقوني ؟ وادفع ثمن الحب ؟!

انخرطت في نوبة من الضحك الصاخب .. جاء الاوتوبيس من بعيد .. هجم الحشد عليه .. وانطلق في طريقه .. بقيت المجنونة وقد خيمت في عينيها سحابة حزينة .

تمتمت تحدثت نفسها : « الليلة اللي بيحي فيها انا معلماها .. ديك الليلة كنت باموت فيها .. الكلب نبح عند الباب ، والاوضة كلتها لسه امبارح كنت كنسها .. والحصيرة كنت على الارض فرشها .. والكنبة بالحاف .. بالحاف الاخضر كنت كسيها .. » هزت راسها بمرارة وقالت « لكن .. والفائدة ايه ؟! البنت تطلع جنب امها .. والام تموت جنب بنتها .. بعدما تطرح مرة .. او مرتين ... زينا تمام .. »

كوة في الحائط فتحت .. لي .. رايت منها السماء والنجوم والسحب .. وبحرا داكن الزرق .. وافقا بعيدا .. انكبت على الماضي .. واغترفت الكثير من ذكرياتي التي لم تنح من مغيلتي .. بكل تفاصيلها وابعادها .. ذكريات مضت عليها اكثر من عشر سنوات تمثلت امامي بكل واقفيتها . تماما كما لو كنت اراها توا .. واعيشها من جديد .. اكانت هذه لحظات من حياتي ؟ اكانت نجوما وسحبا وبحرا .. هل حقا رايت مثل هذه في حياتي ؟ اني اذكرها .. آه ، اجل ، اذكرها .. جيدا .. ذات مساء .. اوربما كان الوقت قبيل فجر .. في الشتاء .. وهل اذن سيشرق يوم ؟ هل ستصعد مسن هذا البحر الداكن الرطب شمس برتقالية صفراء .. تلهب الصحاري .. وتنضج القمح والتمر .. من ذلك القمح صنع رغيفي .. ومن هذا التمر يملأ طبق .. مرة كل حين .. وبزج بالرغيف والتمر الى غرفتي هذه .. دون ان اعرف من اين .. آه ، هل فتحت لي في الحائط كوة . حقا ، هل فتحت ؟ انني لا اذكر .. لا اذكر .. بل اذكر .. اذكر انني بينما افرح بالوجود الرحيب واملا به عيني واذني وصدري .. اغلقت الكوة .. كيف ؟ لا ادري .. في سكون .. في خبث .. كلص يتسلل في الظلام .. يخطف ويجري .. كما لو كانوا قد نسوني .. اكان الامر انتقاما ؟ ام سهوا ؟ لا اظن .. لا ادري .. سدت الكوة .. واطبقت الحوائط على .. وها انا اسأل نفسي ؟ هل انفتحت في هذا الحائط الاصم كوة ؟ هل انفتحت ، حقا ؟ ام هو امل ؟ هو حلم ؟ ام هو وهم .. من اوهام غرفتي المظلمة ؟ اوربما افطرت في الاصفاء الى اصداء نفسي ، فانعكس على حائط سجنى

الماركسية والمسألة القومية

بقلم
جورج طرابيشي

اول دراسة موسعة ضافية في اللغة العربية عن موقف الماركسية من المسألة القومية بمختلف صورها، وفيها فصل طويل عن موقف الماركسية من القضية اليهودية .

... ق. ل.

صدر حديثا عن دار الآداب ، بيروت

دمشق المحطات

في المحطات تقابلنا .. واقفلنا الطريق
بابتسامه
والتقت عين بعين
وتضافحنا .. فمرّت بين ايدينا دمشق
والتقت عين بعين .
هكذا مرّت .. وكانت سمكه
خوفها الساكن فيها .. واشتعال الحركة
والشبايك التي تسهر للريح الهزيلة
ليلة العدوان فيها
كلها تنفتح الآن علينا
في المحطات .. فتنهار بنا كوم زجاج .
يستبيح الراحة المرتبكه .

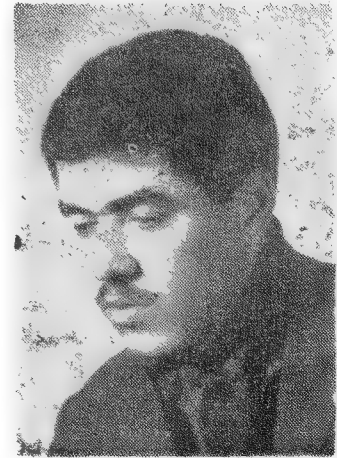
وادرنا الشاي والقهوة في ردهة برد وانتظار .
- موعد الاقلاع لما يأت بعد
وضباب الفجر اعمى .. يلثم الجدران والبلور ..
يلتف الينا

عبر باب من دمشق النائية :
ندفع الباب على الشارع فيها
والضحى الففلان في اعتدة الجند الصغار .
حين عادوا .. اطارقوا .. فايض فينا الحقد - اذ مرّوا
بنا - واضطربت فينا .. وفي أعينهم بعض دموع
عبروا .. فالجسر للرايات والموت زمانا .. وزمانا
للرجوع .
فركضنا نحوهم .. لكنهم كانوا على الضفة يمضون ..
ويمضي بيننا نهر اندحار .
ورجعنا .. انسكب الحبر بنا .. وانسحب الفجر على
ارض المطار .

« موعد الاقلاع لما يأت بعد »

وشربنا القهوة المرسّة .. والشاي .. تواعدنا ..
ضحكنا للنهار .
وتضافحنا فمرّت بين ايدينا دمشق
وغرقنا بين افعال وجوه الراحلين .
في المطارات الغريبه .

فواز عبيد



اصابع حزيان والادب الثوري

— تمة المنشور على الصفحة — ٤٠ —



فدوى طوقان

لجارتى هذا الصباح : اود لو عندي مثله عشرة ، انا متعبة يا ابن عمي، اهترأ عمري في ذلك المخيم ، كل مساء اقول يارب ! وكل صباح اقول يارب ! وها قد مرت عشرون سنة ، واذا لم يذهب سعد فمن سيذهب؟»
وام سعد تشبه حمزة في فلسفتها العميقة التي تستمدّها من معايشة الارض ، فهي تحمل عرق الدالية الذي يبدو يابسا مصممة على ان تزرعه لانها تؤمن ان الدالية « شجرة معطاءة لا تحتاج الى كثير من الماء . الماء الكثير يفسدها » وان الزيتون لا يحتاج الى ماء ايضا ، وقد كان هذا الرمز هو المحور الفني الذي ربط بين القصص في مجموعة « ام سعد » . وحين يقول لنا فسان فسي الغائمة : « وخطوت نحو الباب حيث كانت ام سعد مكبة فوق التراب حيث غرست ... تلك العودة البنية اليابسة التي حملتها الي ذات صباح ، تنظر الى رأس اخضر كان يشق التراب بمنفوان له صوت » - حين يقول لنا هذا ندره ان الرمز قد اكتمل : الدالية التي لا تحتاج الا قليلا من الرطوبة قد شقت جوف الارض وخرجت الى الهواء ، وسعد ورفاقه قد اصبحوا حقيقة نابضة من ارضهم ، وسيشتدون عودا على مرّ الايام ، والامل - تلك القوة الموجهة كالنسخ في النبتة النامية - قد مس كثيرا من المظاهر في حياتنا ليتحول بها نحو النور : فقد اصبح لام سعد حجاب جديد (رصاصة تركها سعد عندما عاد الى البيت ذات يوم) واصبح ابو سعد عامل البناء الطف واكثر بشاشة ، واقلع عن بعض ما كان يشوب تصرفاته من فظاظة حين رأى ابنه الآخر سعيدا يتدرب مع « الاشبال » - ، وحين قرأت هذه المجموعة اول مرة انكرت ان لا يكون لابي سعد وجود الا في آخر قصة ، وقلت فسي نفسي : كان الكاتب كان يوهننا ان ام سعد ارملة وانها تكذب هذا الكذب في سبيل ابنائها لانها لا تجد من يتفق عليهم ، ولشدّ ما ادركت خطاي بعد تأمل يسير ، فالحق ان ظهور ابي سعد في النهاية قد جعل هذه القصص اعمق واكثر دلالة وذلك لان ابا سعد الذي كان ينصرف بعد عمله الى لعب النرد فاذا عاد الى البيت « يشاجر خياله » لم يكن له وجود فني الا حين اشرق وجهه بالامل ، كان انسانا سلبيا ، فعين تحولّ ذلك التحول صح له ان يأخذ دوره في البناء الفني ، فجاءت

٤

ان انعدام البعد الذي يفصل بين الفنان والشعب يستطيع ان يؤدي بالفنان الى تفهم دقيق لوضع ذلك الشعب وتطلعاته معا ، ومن ثم فلا بد من ان يقدو ادبه - نتيجة لذلك - احفلا بالواقعية والايجابية، وهما عنصران لازمان في كل ادب يواكب الحياة والقضايا الانسانية ، وفي مثل هذا الوضع يصبح الفنان قادرا على ان يستلهم القوى المتطورة في امته ، وان ينتزع نماذجه ورموزه من اعماقها الخيرة ، وعندئذ تصبح النماذج الادبية من صميم الشعب نفسه ، اي انه يستطيع ان ينقل حقيقة الحاجة الى الانتماء من خلال نفسية طفل مثل « مسعود » في سداسية الايام الستة ، او يجسد روح الامة وحقيقة جوهرها في صورة الانسان الكادح الطيب « حمزة » كما فعلت فدوى :

كان حمزة

واحدا من بلدي كالآخرين

طيبا ياكل خبزه

بيد الكدح كقومي البسطاء الطيبين

قال لي حين التقينا ذات يوم

وانا اخبط في تيه الهزيمة

اصمدي لا تضعفي يا ابنة عمي

هذه الارض التي تحصدنا نار الجريمة

والتي تنكش اليوم بحزن وسكوت

هذه الارض سيبقي

قلبها المدفون حيا لا يموت

هذه الارض امرأة

في الاخاديد وفي الارحام سر الخصب واحد

قوة السر التي تثبت نغلا وسنابل

تثبت الشعب المقاتل

وحين نسفت دار حمزة واحتضنت انقاضها « حصاد العمر ،

ذكرى سنوات عمرت بالكدح بالاصرار بالدمع بضحكات سعيدة » ظل حمزة مؤمنا بفلسفته :

يدفع الخطو على الدرب بعزم ويقين

لم يؤل حمزة مرفوع الجبين

وان اي واحد ليدرك اليوم ان « حمزة » نموذج واقعي ايجابسي في الارض الصامدة وانه يمثل ضمير الشعب الحقيقي اكثر مما يمثل المتخاذل والمساوم ، وانه من ثم احق بان يصبح محورا للفن ، وان الفن الذي يعتمد هذه النماذج لا يرفع من قيمة الانسان وحسب - وهو ينقلها نقلا امينا - وانما يرفع ايضا من نفسية الذين امتلأت صدورهم بغبار الهزيمة ، ليتنفسوا هواء نقيا .

والى تجسيد هذه الحقيقة هدف فسان كنفاني فسي رسم صورة لام سعد ، المرأة الفلسطينية الفقيرة التي ظلت تقف عشرين سنة - مع الالاف من امثالها - « تحت سقف البؤس الواطي » ، ام سعد حقيقة واقعة في الحياة والفن معا ، وجودها المحدد هو وجود امتها نفسه « قوية كما لا يستطيع الصخر ، صبورة كما لا يطيق الصبر ، كادحة ابدا ، ولكن وجودها الممتد هو سعد نفسه الذي ترك المخيم واصبح فدائيا ، وتتنازعها مشاعر الام التي تخشى ان تفقد ابنها ، ومشاعرهما التي تحس ان هذا الفقد قد يصبح طريقا لحياة امة ، ولهذا فانها لا تبكي ولا تجزع - وان كانت لهفتها الساذجة طبيعية محتومة - « قلت

يقظته ايضا متوافقة تماما مع بروز عرق الدالية . ومن ثم ندرك ان البساطة التي اعمدها غسان في هذه القصص قائمة على محمل فني في غابة الدقة والصلابة والعمق .

ومن خلال هذه البساطة الظاهرية استطاع الكاتب ان ينفذ بلباقة الى اعماق المشكلات القائمة في القطاع الذي يصوره ، فمن ناحية هنالك ظروف العيش في المخيم وما تصبه الطبيعة والمسؤولون من نقمة على اهله ، ومن ناحية اخرى هنالك الفارة على مطار بيروت، التي وجدت ام سعد - لانها تستلهم قلبها الطيب - انها مسؤولة في العمل على تخفيف وقعها (وام سعد حقيقة ورمز) « واندفعت النساء ومن ثم اندفع الاولاد الى الطريق المظلم واخذوا يجمعون قطع الحديد بأيديهم العارية ويقذفون بها الى الرمل بوسعة انتشروا كالاشباح على طول الطريق ينظفونه من العراقيل » ، هذا بينما ترك بعض اصحاب السيارات سياراتهم في عرض الطريق تسد الدروب وهربوا ، ثم هنالك من ناحية ثالثة مشكلة « المنافسة في العمل » بين فئتين من الكادحين لان اصحاب الاعمال نهazon للفرص يعرفون ان درجات الحاجة متفاوتة وان الاكثر عوزا يقبل باجر اقل ، ومن شاء ان يقرأ قصة انسانية من اجمل ما كتب في القصص الحديث فليقرأ « الناطور .. وليرتان فقط » في هذه المجموعة فانها تزرخ - على قصرها وبساطتها - بعمق المعاني النبيلة في اطار فني رائع . ان الواقع الذي تمثله « ام سعد » ليس اصغر شأنا من الرمز لان الواقع في ذاته يحتضن المثال وقد استطاع غسان ان يحتفظ بالمستويين معا دون ان يجاذب احدهما الآخر حظه من الاهمية والعمق والدوام والانتور ، وكما يسرع خيال المرء الى المقارنة بين الواقعيين والرمزيين : ام سعد المرأة الكادحة ورمزي صفاي الشاب المثقف ليخرج بنتيجة باهرة حقا حول قيمة الاجابية في العمل الفني .

5

هنالك ظاهرة بدت اكثر وضوحا في ادبنا بعد احداث حزيران واعني بها « الثورة على التراث » ، وقد كانت هذه الظاهرة موجودة قبل ذلك (في مجالات ادبية وفكرية عامة) الا ان الاحداث المذكورة ربما زادت من حدتها . وقيل ان ندرس موقف الادب منها علينا ان نجيب على هذا السؤال : هل كل التراث قد اصبح طرازا عتيقا لا يلائم العصر الحاضر ولهذا ينبغي طرحه ؟ يمكننا ان نستأنس هنا بقول الكاتب الارجنطيني الماركسي هكتور اغسطيني : « من السخف ان يحاول الناس التمسك بالمعايير الموروثة كل الوقت كما انه من السخف طرح التراث كله جملة كأنما ينبثق المجتمع الجديد من اسباب مجهولة غريبة » ويضيف هذا الكاتب ان التراث يجب ان يخدم تطور الجديد ويصبح جزءا مكملًا له ، فما التراث الا حلقة حيوية دينامية بين الماضي والحاضر . وعلى ذلك فان التراث حين يكون سندا او اساسا يرتكز عليه الجديد فهو صالح للبقاء بل هو ضروري ، وتكون كل دعوة لطرحة دعوة هدامة .

وقد تباین الشعراء الذين تحدثوا عن التراث في طبيعة الثورة عليه ، فتوفيق زياد يقف منسجما مع ما يستحق البقاء من تراثنا، معتزا بالمواقف التاريخية الخالدة ، صائنا لقبور اسلافه ، بل هو يستعين بالماضي لكي يمكنه من الصمود في الحاضر :

وان كسر الردي ظهري

وضعت مكانه صوانة من صخر حطين

ويتفق نزار قباني والبياتي في النيل من التراث ، اما نزار فلا يرى في تاريخ هارون الرشيد مثلا الا الجواني والفلمن والخصيان:

لان هارون الرشيد مات من زمان

ولم يعد في القصر فلمن ولا خصيان

.....

لان هارون الرشيد لم يعد انسان

لان هارون الرشيد ارنب جبان

واما البياتي فينظر الى هذا التراث من خلال منظار اشد قتاما، ويفسر التاريخ على هواه او يمسحه ليستطيع ان يرميه باقبح الموت :

ذكروني بالطواويس التي باضت على الاوتاد

في اعراس هارون الرشيد

وبعاز الشرق منبوذا يغني عربات الفاتحين

وباحزان الجواني والعبيد

وبوجه البحتري الجاحظ العينين

في اعقاب دينار ، وفي اعقاب سلطان جديد

آه من صمت القواميس الرتيب

ومقامات الحريري على هامش مخطوط قديم

ذكرتني بكسلاب الزمهرير

تنبح الموتى بصحراء الجليل

ويشمس العالم السوداء « كافور »

وخصيان المالك ، وضحكات « جريز »

ولا حاجة بي الى الوقوف عند كل صورة من هذه الصور لاناقتها على حدة ، ولكن جمعها معا في نطاق امعان في تهيئة الجانب المشرق ، لانها تذكر وحدها كأنما هي « مختارات » متممة لتلخص الطبيعة الغالبة على ما كان لنا من تراث ، والخطا عند كل من نزار قباني والبياتي خطأ ثقافي قبل كل شيء لان هارون الرشيد لم يكن كما وصفه نزار ولا لان الطواويس لم تبض على الاوتاد فسي اعراسه - حقيقة ومجازا - (اية اعراس ؟) بل لان كلا من الشاعرين يريد ان يفرض تصويره الخاص به (وهو تصور مشوه) على الماضي والتراث والتاريخ، ويمضي البياتي خطوة الى الامام حين يحطم مرآة الحاضر باستعمال حجارة قديمة ، فهو من اجل ان يزيد في تحقير حاضر امته يقيسه بابشع صور يتخيلها للماضي ، وكأنما هو لا يبغى الا الهدم من اجل الهدم وحده ، ولا يكتفي بان يقتل وانما يمثل بعد ذلك في غيظ الحق بضحيته .

ولدى سميح القاسم موقف واضح من التراث ، فهو نائر على ما في ذلك التراث من اضاليل وشعوذة :

علموني السحر والايمان بالاشباح

والرقية والتعزيم والخوف اذا جاء المساء

علموني ما يشاؤون ولم يستنبوني ما اشاء

فرس الخضر كليل بي ، وحسبي الفقهاء

يا ابي المهزوم يا امي الذليلة

انني اهدف للشيطان ما اورثتاني من تعاليم القبيلة وتحس هنا بانك امام امرئ يعرف ما يرفض وانك لا تستطيع ابدا الا ان تتحد مع الشاعر في رفض هذه « الطقوس الهمجية » .

ولكن ثورة سميح تشمل منطقة في التراث واسعة ، ولا تقف عند الاساطير والشعوذات ، ففي قصيدة « ثورة مفني الربابة » نجد ثورة الشاعر على الفخر بروعة الماضي والاكتفاء بها دون العمل للمستقبل وهذا يعني ان التراث قد اصبح عاملا معوقا عن النمو والتجدد ، فهو في نظر الشاعر لم يعد صالحا للثارة لان الناس اطمأنوا اليه واكتفوا به ورفضوا التعرف للجديد :

يا امثلي

عددت اجيالا على هذه الربابة

كررت امجاد الرسول وكل امجاد الصحابة

كررت عقبة الف مره

كررت طارق الف مره

ووضعت من عندي الكثير

كذبت في اسف وحسره

بغداد يا بلد الرشيد

ماذا تبقى منك لم انزفه للوتر البليد



محمود درويش

ماذا تبقى يا طليطلة الشقية من كلام
ماذا تبقى يا كنانة يا شام
ماذا تبقى للصباح
ودمي تثر في شراييني ووجهي مستباح

اطفالنا ملوا البطولات المكررة القديمة
سثموا سروجاً كالحات صار فارسها الفبار
عافوا سيوفها لأكها الزنجار والذكرى السقيمة
كرهوا الرماح المشرعات على الجدار

وفي قصيدته « الميلاد » يتخطى سميح القاسم هذا
المستوى نفسه فيرفض التراث جملة لان ذلك التراث لم يستطع ان
يتفاعل في نفسه مع الحاضر :

ابي لا كتبنا الملقاة تحت نعال هولاء
ولا فردوسنا الردود فردوسا الى اهله
ولا خيل الصليبيين
ولا ذكرى صلاح الدين
ولا جندينا المجهول في حطين
تشد خطاي للانقاص للمغنى
فمن حبي لطفالي
اشيد مصانما كبرى
وارتق معطي البالي
وابني مسكننا حلوا ، واخلى جنة خضرا

وقد يختلف القارئ مع الشاعر في هذا الموقف الذي يبلغ
حد الرفض التام للتراث ، ولكنه يحس بان الشاعر لا يتجنى بحيث
ينسب الى التراث ما ليس فيه من ميوب ، وهو قد نشأ على حب ذلك
التراث ولكنه لم يستطع ان يفيد منه في تنظيم الحاضر ، ولذلك فهو
يرفضه ليتخلص من ثقل الولاة المزودج . ومن اللافت للنظر ان القاسم
لا يتجاوز نطاق التاريخ والشخصيات التاريخية الكبرى (التي تحس
بانه رغم رفضه لها لا يزال يحترم دورها الحقيقي) حين يتحدث عن
التراث ، بينما يشهد البياتي السياسة والادب وحياة المجتمع ، فيكبر
من الصورة ليزيد من لهب الثورة ، ولا يتلاعب القاسم بشيء من
الاحداث ، فهو يقر انه كانت لنا كتب داسها هولاء تحت اقدامه
وانه كان لنا جندي مجهول في حطين .. الخ ، واما البياتي فهو
يعرض تاريخا مبتكرا تماما ، فهو يعرف (دون ان ندري كيف) ان
الشرق كان يقضي عربات الفاتحين ، وهو يعلم (ولا ندري كيف) انه
كانت لجرير ضحكة خاصة به ، وان البحري كانت تجحف عيناه وراء
دينار جديد .

ويقتررب محمود درويش من سمح القاسم في نظره الى التراث ،
ولكنه لا يقف وقفة طويلة عنده ، ولا يحاول ان يصرح بمشاعره على
نحو عامد لا مواربة فيه ، وانما يعبر عن موت التراث في نفسه
بان « اساطيره تموت » ولذلك فانه يبحث في الانقاص عن صوغوع
شعر جديد ، ولا ريب في ان الهزيمة قد جعلتنا بحاجة الى تاريخ
جديد حافل بالاشراف والتقدم ، ولما كانت الهزيمة لا تدل على صدق
الماضي ، فقد اخذ الشاعر بعد حزيران يتشكك في اصالة ما قيل
عن هذا الماضي اولا ، ثم في صلاحية هذا الماضي للحاضر والمستقبل .
وزادنا التقدم العلمي ايمانا بان الطرق ليست في الالتفات الى
الوراء ، كل هذه حقائق قد تفسر هذه الثورة على التراث ، ولكن مثلما
ان الازمة خلقت مباشرة تحريحا لحاضر الامة ومقوماتها ثم هدات تلك
العاصفة بعد سكون الصدمة الاولى ، فذلك هذه العملية على
التراث : انها ليست وليدة تبصر فيه ، تقبل ما يمكن ان يتحد مع
التجديد وترفض ما يقف عقبة في سبيل التطور ، وانما هي جزء من
تخمة الاكتفاء بتمجيد ماضينا وتراثنا غير انه لا بد للفنان من ان

يعود فيترك في لحظات الهدوء والتأمل ان الامة العربية ليست بدعا
في الاسم ، وانه ليست هناك امة تنكرت لكل تراثها الماضي ورفضته
مهما يبلغ حظها من التقدم والرفق في الحاضر .

تلك ملامح موجزة لما تركه حزيران من آثار ثورية في ادبنا،
حاولت عرضها في هذا المقال مستعينا بأمثلة منتزعة دون استقصاء او
شمول ، ومنها يتضح ان نكبة حزيران بعد ان طبع على صفحات
الادب سمات سلبية مؤقتة ، عادت فافسحت لهذا الادب مجالا ايجابيا
يتسم بالثورية والواقعية ، وزادت من التحام الفنان بالشعب ، فاصبح
يختار نماذجه الشعرية القصصية من صميم هذا الشعب نفسه ، وتحولت
بالادب من وهدة الياس الى افق الامل حين انبثق الفدائيون من صفوف
الامة العربية ، فوجد فيهم الادب تخفيقا لروح الامة ومثالها . ورغم
المرارة التي انبثت هنا وهناك على اثر النكبة مباشرة فان الادب اتجه
الى التعبير عن ارادة الامة في الصمود على طريق التحرر والثورة
ومثلما كان الحاضر لفترة قصيرة محط نقمة الادب على اثر الهزيمة
فان الماضي لم يسلم من الاتهام ، بنسب متفاوتة حسب تفاوت الادباء
في نفسياتهم ، ولكن الثورة على الماضي والتراث ، ما دامت تحتاج
تحليلا وتمييزا وفرزا للجيد من الرديء فيه ، فان الشعر - ايا كانت
قدرته على الاستيعاب - لا يستطيع ان يعالج هذه المشكلة ، ولا بد
ان تعالجها القصة الطويلة والمسرحية .

ولكن كم نسبة هذا الادب الذي مسته اصابع حزيران - سلبا او
ايجابا - الى الادب الذي عاش دون ان يحس بانره ؟ ذلك شيء ليس
في الوسع استقصاؤه ، وان كان يجدر بنا ان نعيده اهتماما وان
نوجد لذلك التعليل الملائم . ولكن مهما يكن من شيء فاني ارى
ان ازدياد التلاحم بين الفنان والشعب وتوجه الادب نحو الاجابية
والواقعية والنزوع عن الاحساس بالغربة ، كل ذلك سيزداد في ادبنا
ومن ثم يكبر حظه من الثورية على مر الايام .

احسان عباس

الفرح من البحر الميت

« الى نوار الجبهة الشعبية »

١ - هي والبحر

كعشب السطوح انا
كوديانك المقفرة
كوجهك لو كنت ناطورة للكروم ..
ملوحة الخد ..
سمراء ، عارية الراس ... تجرين
تحت السماء
سمعتك قبل انحسار الغيوم وقبل
خروج الظباء
وقبل تفرقنا في المنافي وقبل رحيل
العيون
رحيلك ... لا ... لن يكون
رحيلك .. كالبحر كالشمس مثل
رحيل المطر
تعودين عبر الشرايين قبل افول القمر
تعودين مثل الحمام الى بيتك الاخضر
الابدي

وبين جزائر هذا الزمان الفبي
تقيمين عرسا لبنائك الحمر جاءوك ..
من صخر هذي الجبال الابيه
رحيلك .. لا .. لن يكون
ولن يأكل البحر اطرافك الحجرية

٢ - عن الالوان وملحقاتها

اللون الاحمر ... لا
اللون الازرق ... لا
اللون الاخضر ... لا
لست اميرا حتى اصبغ وجهي
بالالوان

طينة وجهي ،
شلالات شراييني
تنحدر وترتفع الى رأسي
الشعر الثابت في جدي في صدغي
في الساعد
فلقد اعلنت خروجي عن طاعتكم
اعلنت على رأس الشاهد
ملعون من يسمعكم
.....

هل تعرفني
اني من هذا الرمل الاصفر
اني من هذا الطين الاحمر
اني من ماء البحر الميت
فيه ولدت .. اكلت العشب ...
طهوت الاسماك
واستنشقت هواء البحر
وجبال الملح البيضاء
كانت ملهائي
غابة بلوط تلعب فيها غزلان الصحراء
كانت فرحي
اني من هذا الطين الاحمر
اني من هذا الرمل الولهان
اللون الاحمر لا
اللون الازرق لا
اللون الاخضر لا

لست اميرا حتى اصبغ وجهي بالالوان
وجهي من هذا الوطن المخمور
قلبي من هذا الزمن السكران
.....

ولكنني مثل عشب السطوح
وان جمعت ... لكنني لا ابوح
سوى للجبال التي اشعلت نارها
وللموج للرمل - يا سيدي - للتراب
كعشب السطوح
ولكنني لا ابوح

٣ - الليالي

أتيتك لو تسمعني العويل
عويل المدائن ياحلوتي
أتيتك في النوم طيفا عزيزا عليك ..
مضت سنوات عليه
ولم ير وجهي وجهك .. قلت لنفسي
أزور الاحبه
ولو في المنام ... أتيتك .. نامت
جبال الرياح

وقالت وقالت وقالت
الى مطلع الفجر وهي تقول

ولكنها استيقظت في سهيل الخيول
بكت عندها .. وحكت انها ..
قد رأت طيفه .. لم تذق لقمة في
الصباح :

تحول طفلا ينام وحيدا ويصحو
وحيدا ويبكي وحيدا
وتبكي الخرائب من صحوها
أتيتك في ليلة مرة .. لا اقول اسمها
وكنت أقص عليك حكايا المدائن
بعد الفرق

واحكي عن الشجر المحترق
وعن قمر الشام كان محاقا
وصار زقاقا فدريا وصار طريقا
ولما بلوت الليالي رماني ...
الى جزر الموت فجرا ...
وصرت زمانا لقيطا

وقال : اعود سحبا وخمرا لكم في
المنافي
اعود لكم في عروق الصخور لكي
تستظلوا بظلي
تموتون تحيون مثل العصافير والنيل
مثل الحجارة

★ ★ ★

اذن صرت طفلا عجوزا
تذكر في لحظة - واشتهى
اذن كل شيء هنا قد مضى وانتهى

٤ - محاولة للخروج

لما وافانا البحر وهاج
ورمتنا بالزبد الابيض موجات ..
تعلو تهبط تنفس تتوارى
خلف الصخر الوهاج

كنا نتسلق اعمدة الضوء البحرية
كان الموج سعيدا ... والاطفال ..
قيل لنا : ان العاصفة الرملية
سوف تجيء لكي تحرس اطراف البحر
لكن البحر أبى - والمدن اللوطية -
ضرب العاصفة الرملية بالسكين
والريح الشرقية غضبت
ورمت سفن الصيادين
فوق الشيطان الصخرية .

★ ★ ★

قالت امي : ان جزائرنا دوما خضراء
قلت لها :

بعد خروج الموتى يا سيدتي
من هذي المدن الصامتة العزلاء

٥ - الموتى وحقيقة الرحيل

تقولون قد شرقوا غربوا قبلوا
وشموا رياح الشمال البعيدة
وماتوا على صخرة بين بصري وهوران
ماتوا ...

على حجر اسود مقمر عشقته النساء
بكت حوله نجمة تستفيث بكت
حوله فائنات الجزيرة
ولم يبك يوما عليه
امير الشياطين حامل الوية النار
للنار ...

شارب خمر الجزيرة

لقد جئتم - في دمي شهوة - للغناء
وللمت قبل مجيئي اليكم
خرائط للمدن الفارقات
حملت لكم من كتاب الاماني عظات
حملت لكم من جنوب الجزيرة كوفية
وعقال
ومن جبل الشام ثاجا واشعار حزن
... ومال
رايت ابي في خليج الرمال يبيع
الاسى للرمال

يفني لفرلانك الشاردات
يحوم ويصطاد وعمل الجبال
وجدتي ،
اذا كنتم تذكرون الذي صاغ وهج
الحروف

وباع اللغات
وفي شاطئ النيل « شفت » حدود
البنات
وقلت : اذا احمر وجه البنية هاجت
جموع الرجال
لقد قلت يا سيدي ما يقال
وما لا يقال
ولم يبق الا نقوش الخرائب والمدن
النائمات

فماذا تقول

وماذا تقول

وماذا اقول

انا اعرف البئر - ياسيدي - والفضاء

٦ - ومرّت ظعناتهم

وكتلميذ او تلميذة
ها انذا قد امك اهذي عن وطني
واشير الى اللوح الاسود
والعالم بين يدي
وسأحكي عن وطن يأتيني في منتصف
النوم يصرخ بي :

يا مولانا ... أين القوم
قلت له : بالامس ظعناتهم مرّت
يا وطني

حاملة عطر العذراء
نا سية جسد العذراء

٧ - عن الرفاق والآخرين - تعليقات

اذن غدروا كالغدير ...
ومروا مرور السواقي
اذن تركوني هنا في مدائن لوط
التي هجرت حبها
اذن صرت مثل التماثيل مثل
الصخور ... التي قد عصت ربها
- لماذا ؟

لانك كنت كثير الكلام كثير السكوت
لانك تهرب من قدر اعرج لا يموت
لان البلاء اذا عم ...

نامت عيون المدائن تحت المياه
لانك لم تعص يوما اله
- لذا سأظل هنا في المقابر ..
تحت البحار التي لا تعيش
نعم وتموت هنا قبل يوم الخروج ..
وقبل قدوم الجيوش

- اذن غدروا كالغدير ومروا مرور
السواقي

اذن تركوني هنا مثل راع وحيد
يحوم ويسأل فسي الصحراء عن
الطاهرة

يحوم ويسأل فسي الحراء عن
الصحراء عن ..

الطير والخبز والماء والنجمة الشاعرة
يحوم ويسأل

بادية الشام - يا سيدي - كافرة
اذن غدروا كالغدير ومروا مرور
السواقي

اذن تركوني هنا مثل عشب السطوح
ولكنني .. لا أبوح

٨ - قبل الخروج بقليل -

الموجة تجري خلف الموجه
وجبال الملح تذوب تذوب
وأنا انظر للمدن الغرقى في البحر ..
الميت .. قاسم بالعرش
لو كل الدنيا غرقت .. ما كنت اتوب
وعواء امرأة يرتد الى جوف الارض
يفيب

٩ - النبي الذي خرج

خرج الشاعر من منفاه
خرج الشاعر من جوف البحر
خرج الشاعر من بين الاطلال
- يا اهل الارض افيقوا -

لكن الناس هناك
سكتوا .. حتى انتصر البحر
ونجوت انا ..

وحدي كي اخبركم

ونجوت انا

وحدي

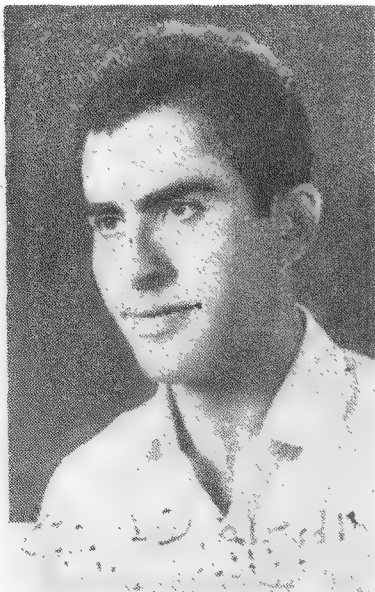
كي اخبركم

١٠ - الخروج من البحر الميت -

.....

.....

..... الشاعر



القاهرة عز الدين المناصرة

✱ « الخروج من البحر الميت » قصيدة
طويلة نشرت في اماكن متفرقة وهذا هو
الجزء الاخير .

الثلج يتساقط ، المتر كارو مقيد الى المقعد رأسه
منخفض ، ماريو يتمشى ، يطفىء الضوء ، يسود الظلام لحظة
يدخل الفليون ، يأخذ الكأس المنصبة من على الطاولة ،
يقترّب من النافذة ، يلتفت بهدوء ، يتأمل كأسه ، يشرب ،
يدنو من المتر كارو ، يضع الكأس على الطاولة .

ماريو - متر كارو !
المتر كارو - (يرفع رأسه ، بهدوء) نعم
ماريو - الزمن ثقيل ! المتر كارو لا يجيب) وفي
حالة الانتظار أثقل !

(يخفض المتر كارو رأسه) متر كارو !
المتر كارو - (يرفع رأسه ، بسأم) نعم
ماريو - هل تسمح ؟
المتر كارو - ماذا ؟

ماريو - هل يزعجك أن أتحدث معك ؟ (المتر كارو
لا يجيب) ان هذا الحاضر مرهق . (لحظة) هل تسمح ؟
المتر كارو - (خافضا رأسه) تحدث اذا شئت .
ماريو - لكن بلا حقد .

المتر كارو - (يرفع رأسه ، بياس) تحدث كما
تشاء . (يخفض رأسه)

ماريو - شكرا . (المتر كارو يرفع رأسه ، يتأمل
ماريو ، يخفض رأسه) هل فكرت من قبل في الموت ؟
(المتر كارو لا يجيب) مادمت قد سمحت لي ان احدثك
فينبغي لك ان تجيبني .

المتر كارو - (رافعا رأسه ، بشروء) ماذا تريد ان
تقول ؟

ماريو - اريد ان اقول : هل فكرت كثيرا في الموت ؟
المتر كارو - (بهدوء خافضا رأسه) ليس كثيرا .
ماريو - (مديرا له ظهره) والان هل تفكر كثيرا في
الموت ؟

(المتر كارو يتردد في الجواب ، يلتفت اليه ماريو)
المتر كارو - (رافعا رأسه) ماذا تريدني ان اقول
بالضبط ؟

ماريو - اسألك : هل فكرت ، مثلا ، من قبل ، كيف
يمكن لك ان تموت ذات يوم ؟ (لحظة . يسدد اليه ماريو
نظراته)

المتر كارو - لم يكن ذلك واضحا في ذهني (يخفض
رأسه) .

ماريو - (يتمشى مديرا له ظهره) والان كيف
ترى ذلك ؟

(المتر كارو يتردد . يلتفت اليه ماريو)

المتر كارو - (رافعا رأسه) لا اعرف . (يخفض
رأسه . تمر فترة صمت . يملأ ماريو كأسه يحشو
غليونه . يذهب الى النافذة . بعد لحظة يستدير) .

موت المتر كارو

بقلم
محمد شكري



ماريو - (ينظر نحو السقف وهو يتمشى) . هل فكرت ، مثلا ، في انه يمكن لك ان تموت ولا يكون لك قبر معروف ؟

المستر كارو - (رافعا رأسه) لم أعد اذكر .
ماريو - (ناظرا نحوه) هل رأيت ، مثلا ، قبرا بدون زهور ؟

المستر كارو - (مترددا) نعم .

ماريو - (باهتمام) أين شاهدت ذلك ؟

المستر كارو - اثناء الحرب .

ماريو - فقط ؟

المستر كارو - نعم . هذا ما اذكره .

(يخفض رأسه . يدبر له ماريو ظهره وهو يتمشى .

بعد لحظة يلتفت اليه) .

ماريو - يبدو انك لم تشاهد قط قبور الفقراء .

(يتمشى) لا . ليست هذه هي الكلمة . من السهل

الحصول على زهور وحشية . اريد ان اقول (بقوة) قبور

الغرباء . (يلتفت ماريو بهدوء . يرفع المستر كارو رأسه)

قبور المنفيين . (بهدوء اكثر ، ممددا كلماته) قبور الذين

لا اصدقاء لهم . (لحظة . يخفض المستر كارو رأسه) قل

لي يا مستر كارو : ألم تشاهد حقيقة قبر انسان غريب ؟

المستر كارو - (يرفع رأسه . يبدو عليه قليل من

الاندهاش) قبر غريب ؟

ماريو - (بتأكيد) نعم ، قبر انسان ادركه الموت

قبل أن يكون له صديق ، قبل ان يعثر على صديق يضع

له الزهور على قبره .

المستر كارو - ربما . (يخفض رأسه) .

ماريو - كيف ربما ؟

المستر كارو - لم أعد اذكر بوضوح . (يتأمل ماريو

لحظة) .

ماريو - مستر كارو !

المستر كارو - (يرفع رأسه) نعم .

ماريو - قل لي : أرايت فئانا ميتة في حياتك ؟

المستر كارو - (باستغراب) فئران ميتة ؟

ماريو - نعم ، فئران ميتة .

المستر كارو - نعم ، رأيتها .

ماريو - (باهتمام) أين رأيتها ؟ (يطرق المستر كارو

رأسه قليلا) في منزلك ؟ في حيك ؟ أم بعيدا ؟

المستر كارو - (رافعا رأسه قليلا) لم أعد اذكر

بوضوح .

ماريو - (يدبر ظهره . يتمشى . بقليل من

السخرية) آ ! اني أفهم . بدأت افهمك الآن . (يأخذ

كأسه ويشرب . يخفض المستر كارو رأسه بتعب . يفتح

الراديو . يرفع المستر كارو رأسه قليلا . موسيقى ليلية

هادئة . يخفض رأسه . يلتفت) مستر كارو ! (يرفع

المستر كارو رأسه قليلا) هل تعجبك هذه الموسيقى ؟

المستر كارو - لا بأس .

(يملأ كأسا أخرى . يحمل الكأسين . يقترب منه

بهدوء) .

ماريو - انه الويسكي . هل يعجبك ؟ (المستر كارو

لا يجيب . يدني الكأس من شفثيه . يشرب المستر كارو)

نخبك . (يشرب . يخفض المستر كارو رأسه . يتمشى ،

يملا الكأسين . يحمل له كأسا أخرى . يشرب المستر

كارو بهدوء) ليس ما هو افضل من الويسكي في مثل هذه

الظروف (يتمشى بهدوء . يملأ كأسا أخرى . يشرب

المستر كارو . يخرج علبة سجائر . يضع سيجارة في فمه

ويشعلها له . يدخن ورأسه مرفوع إلى فوق . يخرج

السدس من جيبه . يفحصه . يعيده الى جيبه . يذهب

ويطل من النافذة . يلتفت . يتأمل المستر كارو . يذهب

ويغير موجة الراديو . موسيقى) انك محظوظ يا مستر

كارو . (يتطلع اليه المستر كارو) محظوظ . (لحظة) هل

تعرف لماذا ؟ (ببطء) لانك ستموت ميتة نقية ، سعيدة .

لا . ليست هذه هي الكلمة . ما أريد ان اقول ان الذي هو

مكلف بتنفيذ الحكم فيك لا يحقق عليك . (لحظة) ان

شئت يمكنك ان تموت وانت تبسم . اما انا فأسأمر

بأسف شديد عليك . (لحظة) انك ستموت ، هذا لا شك

فيه . لكن لا احد سيعرف كيف سيحدث هذا الموت .

(لحظة) انت لن تفكر لا في نفسك ، لا في قتلك ، ولا في

من قتلك . انت ستمضي ، وانا سأظل اذكرك طول

حياتي . (لحظة) ستكون لي مشاكل أخرى مع اشخاص

آخرين لا اعرف من أي نوع ستكون . (يترك المستر كارو

عقب سيجارته يسقط على الارض . يشعل ماريو غليونه)

على بعد مائة متر من هذا المنزل سيكون لك قبر من ثلج .

قبر لا روبة له ، لا علامة رأس ولا علامة رجلين . انك

ستموت دون ان تخلف وراءك أثرا . (لحظة) كطير على

شجرة او كسمكة في الماء . (يتمشى) مستر كارو !

المستر كارو - نعم .

(يملأ كأسا . يشرب المستر كارو بهدوء) .

ماريو - هل ازعجك خيالي هذا عن موتك ؟

المستر كارو - (محتفظا بكبريائه) أنت حر .

ماريو - (يضحك ضحكة خفيفة عصبية) أنت

تجعلني سخيلا يا مستر كارو . (لحظة) من حسن الحظ

لا أحد شاهد علينا . (لحظة) اني لا امزح معك . لو كان

معنا هنا شخص آخر لما كنا منسجمين هكذا . (لحظة)

أتريد سيجارة أخرى ؟

المستر كارو - شكرا .

(صمت قصير)

ماريو - قل لي : هل أنت حاقد علي ؟

(لحظة)

المستر كارو - لم يعد يهم أي شيء .

ماريو - أوضح كلامك .

المستر كارو - لم يعد يهم ايضاً وضوح كلامي او غموضه .

ماريو - هكذا اذن (لحظة . يملأ له كأساً اخيراً) يبدو ان الويسكي يشجعك على تحمل اقصى لحظات حياتك . (يدني الكأس من فمه . يتردد المستر كارو في الشرب) اشرب يا مستر كارو . لقد وعدتك ان تموت ميتة شريفة . (يشرب) لك ان تحتفظ بكل كبريائك ، لكن دعنا تكن طبيعيين في ظروف غير طبيعية . ان ما هو طبيعي حقيقة ينبغي ان يتم في ظروف غير طبيعية . (يملأ لنفسه ويشرب دفعة واحدة) بدأت احبك يا مستر كارو ! (لحظة) معذرة اذا اقلقتك بأسئلتني . (لحظة) من المؤسف ان تكون ضحيتي وانا منسجمين هكذا . (لحظة) انبي حرّاً فقط في قتلك كيفما اشاء . (لحظة) هذه هي افضل الظروف التي املكها . ان ما يهمهم هو ان انفذ اوامرهم في الوقت المحدد ، والا يبقى لجثتك اثر ، هذا ما تلقيته منهم عند مجئنا الى هنا . لهذا اريد لك ميتة شريفة ، دون حقد . (لحظة . يرن التليفون . يخفض الراديو . يرفع السماعة) آلو ! نعم . كل شيء مهياً . الآن ؟ طيب . (يلتفت نحو المستر كارو بأسف) وبعد ذلك ؟ طيب . اذن لن يأتي احدكم (لحظة) طيب ، انتظروني . بعد نصف ساعة سيتم كل شيء . (يضع السماعة . يملأ كاسين . يشرب المستر كارو كأسه بكبرياء) . نخب شجاعتك يا مستر

كارو . (يشرب) .

المستر كارو - ارجوك ألا تخطيء .

(يخرج المسدس . يفتح صوت الراديو عن آخره . موسيقى هادئة) .

ماريو - (يخفض الموسيقى) هل تريد ان تقول آخر شيء ؟

المستر كارو - (رافعا رأسه بكبرياء) لا ، شكراً .

ماريو - اتردد ان تشرب اكثر ؟

المستر كارو - شكراً .

(يفتح الراديو عن آخره . يسدد على القلب .

يتبادلان نظرات الود . يخفض المستر كارو رأسه) .

المستر كارو - (بقوة) اطلق من فضلك . (يطلق .

يسقط . يذهب ببطء ويفاق الراديو . تمر لحظة صمت)

ماريو - قبرك لن يعرفه سواي يا مستر كارو .

قبرك مثل قبر هابيل . هل شاهد احد قايين يدفن

هابيل ؟ (يفتح الراديو . يغير الموجة ، يبحث لحظة :

موسيقى كلاسيكية حزينة . يتأمل لحظة . يملأ كأساً

ويشربها دفعة واحدة . يلقي نظرة على الجثة الهامدة .

يطفيء النور . تسمع طلقة) .

ستار

محمد شكري

طنجة (المغرب)

بدر شاكر السياب

قصائد

اختارها وقدم لها
أدونيس

طبعة ثانية
صدرت حديثاً

السواعي العارة

رواية تأليف

فاسكو براتوليني

ترجمة ادوار الخراط

صدرت حديثاً

منشورات دار الآداب - بيروت - ص ٠ ب ١٢٣

الحُبُّ والثورة

يا واحة
حيث استرحت ، كانت الظل
وكانت ، ان ظمئت ، الماء
اني شتلت باسمك الحياة
على ضفاف الرمل فاخضر ثرى
واعشبت حصاة
واورفت عبر سهيل الريح والعراء
آثار مهر فارس غريب
ضل - كما تنبتنا الصحراء - طريقه ..
ومات بين الظل والكثيب
يا رحمة الحب على الغريب

حبيبتى يا شمس
على الطريق .. يعبر الصباح
على خيوطها .. ويستحم
في شاطئها الاقحاح
على شفاهك الرطاب غمغمات
من عنف الحانسي ..
وفي عينيك من نضالنا اصرار
وعبر انفاسك استياف
- كمطر جرحنا - بهار
ومن نقاء صنوتك المخمور ذوبت
انتظار الكأس
حبيبتى يا شمس
باسمك غنيت وباسم الشعب
« يا ذلنا يا أمس ..
يا شهقة الجوع ويا انتفاضة الظما
نحن صفعنا وجهك المربد
كفتاه بالميلاد
يا ليل ... يا ليلا على انفاسنا انطفأ
انا لاحلامك بالمرصاد »
حبيبتى ...
وباسمك الامير غنيت وباسم الشعب
« يا شاطئ الربيع
يا بيدرا من ثورة وييدرا من قمح
اني عبرت موجة الخواء
احمل في يدي جرح
احرقه .. دعني ، على ساحلك الوديع
احرقه
اجبل من رماده غذاء
وفرحة ، وحب »

حبيبتى يا رعشة الثورة والحصاد



محمد راضي جعفر

العراق ، بصرة

الأخذ بالشار

بقلم محمد نفاع

« سمعناك .. اجيناك » .. واطلقت عبارات غارية فانقطع الصوت .

— « بلا معارضة في حكمة الباري ! لو يقبض روح المفلوب ويخلي السليم لاهله » ، هكذا سمعت واحدة من النسوة تقول . وفهمت — كما تقول . اما انا فكنت اشعر ان أبي وأمي وأخي جدعان كلهم يحبوني كواحد منهم ، واحبهم بكل قدرتي .

صبوا الماء على وجه أمي فافاقت وتلفتت حولها وتركت المكان مهرولة والنساء في أثرها . وتقاطر الناس جهة الطريق الصاعد في الوعر على الخيول ومشاة ، وأبي حتما ذهب من الحقول معهم . واجتمع العجزة في الطرقات ، وصعد بعضهم على السطح ، ينظرون الي بشفقة ، شعرت بوخسة وتجسم لي المرض كاقسى ما يكون ، عندها شعرت حقا بالقلب وأنا ارى الاولاد يصعدون الهضاب والصخور بخفة وبشاط ، انهم يمشون ، سوف يقصون علي ما راوا هناك ، وجه أخي ، كيف .. والدم على الارض والثياب والمصا ، اما انا فكل ما اعرفه ان أخي مقتول في خلة بير الشيخ ، وتخيلت ذلك المكان رهيبا غابسا .

— « خلة بير الشيخ كل عمرها مربوط للرجال ! » — قال الشيخ على العكاز .

راح الوقت يمر متاقلا والناس حولي يحصون من مات شابا :

— « تفاحة » ماتت في لدغة عقد الجوز ، ظلت على الدخانة ، « مسعود » راح يحرق في ارضه يوم شرقية لعبت النار في ثيابه واخوانه معه ، صراخ وبكا وهو يركض من « حلالة الروح » رايح جاي حتى قطع لحمه وقلب وجهه اسود مثل الطيبة ، ربما أخي يكون قد ذبح مثل الفئمة ، او ضرب سكيناً في خاصرته فاندلعت امعاؤه على البلان والارض ، عندها فقط ارتجفت وشعرت بحب جارف لآخي جدعان . اشتد وهج الشمس في الظهيرة ، واذا راح طير في الجو ، او حط بوم ناله على الجوزة الكبيرة العارية قلت ان ذلك له علاقة بموت أخي ، وان الكروم الجرداء ، والارض المحروقة والوعر كلها اشياء لها صوت واحد ، لها صفيح عميق وتتحرك ، واني اسمع بعض الكلمات سباحة في الجو ، ووراء الجبال العالية يوجد عالم مجهول موحش . ظل المكان هادئاً والقرية مقفرة حتى بدأت العصافير تطير في جماعات ترتفع وتنزل صوب الوعر للمبيت والماشية تعود بكسل الى الحظائر والنهار يولي ببطء ، لم يبق منه الا نور باهت بين الزوال والليل ، عندها سمعنا جلبة واصواتا ، وتحرك شيء في جسدي ، وانا استذكر قول الناس بان القليل والماء الجاري والراكد والقبور والنائم كلها اشياء لها وهرة في الليل .

في ساحة القرية اشعلت النار في كوم هائل مسن الحطب اليابس ووضع نضج أخي جدعان في الوسط ، ولما اذبح الفطاء بدا وجهه ميتا حقا ، ساد الوجوم والحزن بعض الوقت تكلم بعدها فضول :

● عندما اقول ان الطاحونة والطحان شيان عزيزان عليّ للغاية فاننا لا ابالغ ، فهذا الحجر الضخم الملطخ بالطحين والذي يزن اطنانا كثيرة ، والقوس الحديدية الكبير ، والماكنة والداخون، كلها اشياء لها في نفسي ذكريات عميقة . السبب ، ليس لانها تطحن القمح ، ولا رؤية نساء الاغنياء يجمعن بقايا الدقيق عن الارض والاشباب المعلقة لعمل خبز على شكل اقراص ضيقة تطعم للكلاب مع قطعان الماشية ، ولا رؤية الفقراء يجمعون ذلك لانفسهم .. السبب يرجع الى ما حدث قبل سنين . في ذلك اليوم لم يكن احد من اهل القرية يتوقع اشياء غير عادية ، فقد صحا الجد بعد « عيانة » قوية استمرت اسبوعا كاملا من المطر والبرد والرياح الشديدة المتواصلة ، كان يبدو ان الدنيا قد انزلت كل ما عندها من خير بسخاء حتى امتلأت البركة وتفجر النبع من الصخور ، وحبت على الارض زحافات كسولة فيها بقع صفراء نسميها عندنا « ابو دافلين » ، تلت ذلك ايام صحو مشمس ، والبخار يتصاعد من الارض ، وحطت رفوف العصافير على نبات السويد والقاتل والعليق ، والشجور ينبت تحت اشجار الزعرور يفتش عن بقايا الثمر بين العفن . هكذا اتصور الان ما اقول ، اما عندها فكنت مقلوبا لا اقدر على المشي رغم اني في السابعة من عمري ، والقلب ليس جديدا في القرية ، فقد حدثت حوادث مماثلة ، ويعلمون ذلك بان الام حملت بالجنين في ليلة وقلة او ليلة عيد . كان كل اسمي « المفلوب » . وجرب اهلي المساكين عدة وصفات لشفائي ولم تنفع .

في ذلك اليوم الشمس الدافئة خرج الناس الى الحقول لزرع القمح ، والكسالى لبسوا معاطفهم وتسكعوا في الازقة وعلى السطوح يقولون ان الارض وحل ، وحرت الوحل محل . كنت انسا على سطحنا الخشبي وحولي أمي وبعض النسوة يرتفن الثياب ، عندما سمع صوت عميق من جهة الجبال البعيدة المرتفعة .. وانصت الناس وهذات كل ضجة في القرية ، وتوقف الاولاد عن اللعب بعد ان استكثم المادة باشارة من ايديهم . وجاء الصوت الغريب من جديد ، وسمعت الناس يقولون : « دبة صوت » . وراح النسوة يهمن بان الحرامية طبوا على المعزي ، لكن الصوت المتدحرج استكثن :

« جاي يا غلمان جاي !! مروتكم يا شباب !! جدعان مقتول في خلة بير الشيخ » صرخت اسمي بضعف ووقعت مقشبا عليها . وولولت النسوة ونظرن الي . كان جدعان هو أخي الوحيد . مرت لحظة صمت ثقيل ، واصابت بحيرة وحزن وكبلني الخوف ، شعرت بثقله وقسوته اكثر من المرض ، وأمي على بعد خطوات مني — لـسو استطيع المشي — تشبه الاموات . ارتفع لفظ الناس في البلد وفي الحقول ورد « فضول » وهو شاب جدع :

جرح بلادي

مرّ هذا الشكر . ليل
شمس الغربة في أجفاني ...
صار المقعد جزءاً مني ،
والغرفة تسبح في الظلمه ،
والاشجار تنّ مع الريح ، ولكن
حتى الائمة في الغربة ائمة غربه ...
عطشان ، وماء الغربة لا يرويني ،
انقى من ماء بلادي - قالوا -
لكن لا يرويني ...
اسماء احبائي ناقوس
يقرع في رأسي ، يوقظني ،
يحملني نحو بلادي ، يزرعني
في ارضي ،
يترك بعضي يبحث عن بعضي ...
جرح بلادي نار تصعد في احشائي ،
أصرخ : آه ،
اقبلني في ملكوتك يا الله .
كانتبري

اديب صعب

صار المقعد جزءاً مني ،
والغرفة تسبح في الظلمه ،
تتأرجح في صحراء العتمه ...
انظر حولي : لا نجمه ،
لا ضوء ... ماذا ؟ أين انا ؟
اسمع اناث الاشجار ،
لا افهمها ، فالاشجار
ليست اشجار بلادي ،
ليس لها أسم في لغتي .
اذكر : قالوا لي : تفاح .
هذي واحدة ، كلها ...
طعم التفاح غريب في الغربة ،
اوراق الاشجار ، حفيف الاشجار ،
زقزقة العصفور ، خريف الانهار .
اسمعها ، اسمع صوت الغربة ...
صوت الغربة في اذني
وطعم الغربة تحت لساني :
...

لحساب المعجزة والقصر امثالي حتى تكون قد شاركنا ، اما عم « نعومة »
فقد صنع عجالات للآلات الضخمة في البلدة الكبيرة حيث شوارع
الاسفلت ، وهب الجميع لاحضار الطحنة ، الرجال والدواب .

في ذلك اليوم بالفيط وعندما سمعت القرية اصوات الحداء
والاهازيج واجراس الجمال وصوت الناي والارغول كلها ترافق آلات
الطحنة ، كانت خالتي قد وضعتني في قفة من القش وحملتني على
راسها ودارت على البيوت :

— اعطونا للمغلوب شي حتى يقوم يمشي !! فينهال الزبيب والتين
المجفف عليّ ، ووصل الجمع ، وحدا الشباب فوق رأسي ومدوا لسي
ايديهم ، وشمرت بدم حار يجري في عروقي ، وبعممية ونخوة في
راسي ارتجفت بشدة وصرخت من قحف رأسي وانا اقف لأول مرة في
حياتي ، وعمرت حلقة الدبكة واطلقت الزغاريد وركض الاولاد الى امي
التي جاءت شاحبة تلهث تقبلني ودموع الفرح تسيل على وجهها ، وانا
الى اليوم اشعر بنفسي مدينا لطحنة أخي جندعان وارتدد عليها .
حيفا (فلسطين)

محمد نفاع

« جريدة » الاتحاد »

— بلدنا اصيلة واهلها طياب لا يضرهم الشر لاحت ، علاقتنا مع
بلاد البيرة مألوفة ، نعيش على كد ايدينا ، ارضنا بسهلها وجبلها
غالية علينا ، جدمان قتل والقائل مجهول وسرق الجمل والطحنة ،
الطحنة بعيدة ، يمكن قطاع الطرق يعيدها ، الحرب تركت الناس بلا
اكل ، والجوع كافر ، نار جدمان امانة في رقابنا ، لكن المشكلة تبقى ،
تعالوا نبني مطحنة في البلد على اسم جدمان ، ارضنا غليظة ونقطع
طريق الشر على من يضره .

كان الناس ينصتون بشدة الى هذه الكلمات ، وهتفوا مؤيدين
الرأي الصواب .

— ابني تقوط اسماع في دمه لراي فضول والحاضرين . قال ابي
وقد فحس بالبكاء ، وظلت امي طريحة الفراش تهذي من الاسى .

كاد الحديث عن أخي جندعان يفيب عن السنة الناس ، لان الجميع
بما فيهم والذي انهمكوا في العمل .. الحجارون يقطعون الحجارة
والجمال تنقلها الى حيث يبتون الاسس والقناطر والجدران ، والنساء
ينقلن المياه للعمال في الوعر ويقدن الجمال ويحضرن الرمل من الاودية
والسيول ، ولان العمل يقابله ثواب ، عمل اهل القرية يوما كاملا

الفنان والتورع

بقلم سالم جبريل

يعرف مكانه في المجتمع ويفهم علاقته الديالكتيكية بالمجموع وبحركة التاريخ ، يؤثر عليهما ويكيف نفسه لمتطلباتهما في نفس الوقت . ومن السخف الذي لا يصمد للجدل ان يدعي احد ما ان بإمكان الفنان ان ينعزل عن العالم ، ان يتجاهله وان الفن هو نتاج الذات الباطنية المنسلخة عن الواقع . ان اي فنان ، مثل اي انسان يدخل في علاقات اجتماعية كثيرة ومتشابكة ، مع الناس ومع المجتمع . . في صراع مع هذا وفي تحالف مع ذلك . . وفي اطار فرز المصالح في المجتمع الى مصالح طبقية فليس في مقدور اي فنان ان يكون « حياديا » . . فهو مدعو ، بالضرورة ، الى اتخاذ موقف . وفي مجال عمله الابداعي فان موقفه الطبقي والفكري والايديولوجي والفلسفي يكون خلفية عامة ، ينبت فوقها عمله الادبي او الفني . وحتى اولئك الفنانين الذين يقولون بانعزال الفن عن الحياة ويقدمون طلاس فنية انما يعكسون موضوعيا ، نفسية الطبقات الحاكمة الرجعية المتفسخة فكريا واخلاقيا ، والتي - حين لم تعد بحاجة الى الكشف ، الى التفتيش عن مستقبل - تفرق في وحل الاعرفانية .

ان التاريخ كله ، وتاريخ الفنون ايضا ، يؤكد ان الطبقات التقدمية كانت دائما متمسكة بالجانب العرفاني للفن ، ترى في الفن سلاحا لكشف العالم - من اجل تغييره ، بينما الطبقات الرجعية تكتفي بمطالبة الفن ان يكون مسليا ، ملذا . والصراع الضاري في مصرنا حول الفن ، ماهيته واهدافه ، ليس جديدا .

ان الفن الخالد عبر العصور هو الفن الذي تمكن ان يكشف جوهر عصره ، ان يكشف الطابع المتناقض للواقع ، وان يشير الى القوى الفارسية والقوى الصاعدة ، متحيزا الى القوى النامية ، الجديدة ، التقدمية . ولا شك ان كشف الفن للنفس الانسانية لنقاط ضعفها وقوتها ، انحطاطها ونبلها ، هو ايضا انعكاس

كثيرا ما يكتب النقاد البرجوازيون في معرض دفاعهم عن « حرية » الفنان المطلقة انه من غير الممكن ان نناقش الفنان حول موضوعه ولا حتى حول كيفية عرض موضوعه . . ومن غير الممكن ان نطالب الفنان بتصوير الواقع ، لان الفن ليس - اصلا - انعكاسا للواقع بل للذات الفنان ، هذه الذات الحرة تماما ان تنسلخ عن الواقع ، ان تتجاهله ولا تعترف بوجوده . وكثير من المدارس النقدية البرجوازية المعاصرة يقول ان الفنان لا ينتج للمجتمع ، وان الفن ليس اكثر من عملية « تجلي الذات للذات » . باختصار : يضعون الذات في تناقض تام صارخ مع « المجموع » ، مع المجتمع .

وهذا المنطلق الفكري ضروري للنقد البرجوازي لتبرير مختلف المواضع الادبية والفنية البرجوازية المعاصرة ، لتبرير عزل الفنون عن ساحة الممارك الاجتماعية التي تهز عصرنا وكوكبنا . . فهل الفنان ، فعلا ، يعكس في فنه ذاته فقط ؟ وهل الفن هو نتاج النزوات الطارئة والعواطف ، فقط ؟ وهل صحيح انه لا توجد حقيقة موضوعية ، لا توجد مقاييس جمالية موضوعية في النقد الفني ؟

يتناسى النقاد البرجوازيون ، احيانا ، وهم يتحدثون عن الذات وعن المجموع ان المجموع ليس في حقيقة الامر الا **مجموع الذوات** وان الذات ليس الا **جزءا من المجموع** . ان مصالح الذات قد تتناقض مع مصالح المجموع ولكن هذا هو تناقض الجزء مع الكل ، وجنبا الى جنب مع التناقض توجد المصالح المشتركة . من هنا ، فان التناقض بين الذات والمجموع ليس تناقضا عدائيا . ان طمس ذاتية الفن ، خاصيته ، طمسا تاما في سبيل المجموع هو خطأ مثل المبالغة المطلقة في ذاتيته ووضعها في تناقض مع المجموع . والفنان الحقيقي هو الذي

صعود القوة التقدمية حتى وهي في الجنين ويرى انهيار الشائخ حتى ولو كان في أوج تسلطه .

الفنان الثوري يصور الواقع تصويراً موضوعياً ، بمعنى رؤية القوى الصاعدة تاريخياً . من هذه الزاوية فالرغبة الذاتية للفنان الثوري تتفق - وتصل أحيانا الى حد الالتحام - بحاجات التطور الموضوعية .

ان غوركي في رواية « الام » لم يقدم عملاً فنيا رائعاً وحسب بل قدم عصارة مركزة لحقيقة اتجاه التاريخ في روسيا . وقبل غوركي ، فان تولستوي ودستوفسكي وتشيفخوف من خلال تشريح الواقع تشريحا فكريا - فنيا ، قدموا في مجموع ادبهم ادانة فكرية وسياسية وخلقية للمجتمع القيصري الروسي ، وبشروا بحتمية ميلاد جديد ما ، افضل من الموجود ، حتى ولو كان هذا بالنسبة لهم غامضا ، مبهما .

وهذا التحليل يمكن القيام به بالنسبة لادب كل شعب وشعب ، كل مرحلة ومرحلة . ان دراسة عميقة « ليوميات نائب في الارياف » و « عودة الروح » كافية ليس فقط لاختصاص صورة صادقة عن المجتمع المصري في فترة كتابة توفيق الحكيم لهاتين الروايتين العظيمتين ، ولكن ايضا لفهم موقف الحكيم من الواقع الذي يصوره . وليس صعبا ملاحظة ادانة الحكيم للواقع التعيس الذي يصوره ، وتبشيريه ، بالتلميح الفني ، بحتمية ميلاد قوة جديدة ، بحتمية التغيير . وهناك امكانية لتقديم امثلة بدون حدود ، على هذا . وليس صدفة ان ماركس كتب مرة ، ان من الممكن دراسة المجتمع الفرنسي في عهد بلزاك من خلال رواياته احسن مما يمكن ذلك اعتمادا على

للاواقع المادي . . كل الفنانين الكبار عبر التاريخ كانوا فنانين في جبهة القوى الاجتماعية الصاعدة ، ومن هنا ، فصحيح تماما التأكيد ان احدى الميزات الاساسية للفن الانساني عبر مسيرته ، كانت رفض الاستسلام للواقع ، معارضته من جهة واستكشاف المستقبل من جهة اخرى . ان تحسس القادم قبل قدومه والاندماج بحركة التاريخ بحيث تصبح قضية المجموع هي هي القضية الفنية للذات - هما ميزة من صميم ميزات الفن وهذه الميزة هي ميزة عرفانية . ولكن الفنان الحقيقي العارف والموهوب معا ، كان يقدر دائما ان يظهر جمال عملية سير التاريخ قدما ، جمال التفتيش عن المستقبل .

وهل نرى الفرق بين العلم والفن . العالم ، حين يصل الى الاستنتاجات العلمية ، بعد التجارب الطويلة والعميقة ، يقدم خلاصة ، استنتاجا ، نظرية علمية صرفة لا دخل لذاته فيها . بينما في الفن القضية تختلف تماما . الفنان يتناول الظاهرة « النموذج الاجتماعي » بالدراسة والتشريح ، يهضم فكريا وعاطفيا جوهر الظاهرة ، يتلقى انعكاس الظاهرة في وجدانه . وهو لا يقدم هذا الانعكاس كما هو ، في عمله الفني ، بل ان الانعكاس يتفاعل مع ذات الفنان . الفنان ليس مصورا يتلقى الانعكاس ويرده ، ليس ناقلا سلبيا ، ولكنه « يتعامل » مع الانعكاس ، يغيره ، ويقدم عملا هو موضوعي وذاتي معا ، هو مزيج من انعكاس الواقع الموضوعي والاحساس الذاتي للفنان .

من هنا فصحيح تماما القول ان احداث الرواية الناجحة - لم تحدث في الماضي ولا يمكن ان تحدث في المستقبل ، مع انها قد تكشف الظلال في الماضي وتسلط الضوء على المستقبل .

والتغير المستمر للواقع من جهة ولنفسيات الناس من جهة اخرى هو الضمان الاكيد بسخف كل النظريات التي تقول ان الادب والفن يواجهان عملية . . الانقراض .

قد يطرح سؤال : اذا كان الامر كذلك ، واذا كانت ذات الفنان تتدخل في انعكاس الواقع في وجدانه ، فالفن ليس حامل حقيقة موضوعية وبالتالي فليس الفنان مطالبا بتقديم الحقيقة .

وهذا الرأي يتناسى ان ذات الفنان ليست مستقلة عن الواقع هي ايضا ، وان مزاجه وشعوره ورغباته يحددها مجموع علاقاته مع المجتمع ومصالحه التي هي ، في آخر الامر ، مصالح طبقية . من هنا فذات الفنان تعكس موقفه من المجتمع ، وطريقة تفاعله مع الواقع تعكس موقفا فلسفيا طبقيا مع العالم .

الفنان الرجعي يتفاعل مع جزء من الواقع ويؤثر على المجتمع في اتجاه المحافظة على الوضع القائم ، تخليد العلاقات القائمة ، بينما الفنان الثوري يتفاعل مع الواقع في مجموعه ، في شموله ، ومن خلال النظر الى الجوانب المتناقضة للواقع ، يرى بذور الجديد في القديم ، يرى

صدر حديثا

صقيع تحت الشمس

شعر بشير قبضي

نماذج رفيعة من شعر المقاومة الفلسطينية

الثن ٢٠٠ ق . ل

كتب المؤرخين الفرنسيين في تلك الفترة . وهذا الصدق في تقديم الحقيقة الموضوعية لم يفقد بلزلك القدرة على الاخلاص للفن والاهتمام بالجانب الفني - الجمالي لعمله الادبي .

وليس صعبا ملاحظة ان ثمة توازنا معيننا بين الجانب العرفاني والجانب الجمالي في العمل الفني الجيد . ان عملا « يوجه » القارئ بدون ان يربي في احساسه القدرة على تذوق الجمال ، القدرة على ان يحلم بما هو اجمل من الموجود ، هو كمرز سيئسسي غير ناجح فنيا ، مهما كان مخلصا ، فعلا ، لقضية التقدم . ومن هنا ، فالفنان مطالب ليس فقط بالدعوة للتقدم وانما ، ايضا ، بكشف سحر وجمال عملية التقدم من جهة . وهو مطالب بأن يدخل الواقع ، من نقطة غير تلك التي يدخل منها الآخرون الواقع . وتناول ماياكوفسكي للواقع يختلف عن تناول بريخت ، ورؤية بريخت للواقع تختلف عن رؤية بابلو نيرودا . . وهكذا . . والقضية هنا ليست مسألة اختلاف في الاسلوب الخارجي - اللغة والموسيقى - وانما ايضا في الاسلوب الداخلي الفكري . من اية زاوية تدخل الواقع ، اية مادة تستخدم في مختبر العمل الابداعي - هذه قضية هامة ، بل وحاسمة ، في اعطاء العمل الفني الذاتية الخاصة ، الضرورية ، للفنان . والفنان الثوري مطالب بأن يفني ذاتيته بالثورية ، وان يفنسي ويجمل

الثورية بما يمنحه لها من ذاته ، عند عملية الابداع الفني . من هنا ، فليس صعبا كشف السخف والتزييف في محاولة تصوير النقاد البرجوازيين وكان الادب الثوري اشبه ما يكون بمجموعة من الحجارة المصاغة طبقا لقوالب موحدة وتصوير المبدعين الثوريين وكأنهم يطرحون ذاتهم جانبا حين يرتبطون بقضية الثورة . ليس هنالك تزييف افطع من هذا لماهية الفن الثوري ، حيث تتفاعل وتندمج الذاتية مع الحركة العامة للمجتمع فسي تناسق جميل ، جديد ، هو الاساس لجمال الفن الواقعي الثوري .

وباعتزاز يمكن القول ان اجمل الاعمال الادبية والفنية للقرن العشرين قدمها للانسانية فنانون وكتاب اعطوا حياتهم للقضية الثورية . والاتجاه الواقعي الثوري في الادب والفن لا يخاف ولا يرفض « الاختلاف » في الشكل بين فنان وآخر ، بين فن بلاد وأخرى ، بين فن منطقة ومنطقة في العالم ، فهذا هو الامر الطبيعي .

القضية التي يؤكد النقاد الثوري ، دائما ، هي ضرورة ارتباط الفنان بالواقع وضرورة دراسته الثورية النقدية لهذا الواقع دراسة شاملة وضرورة تحسسه للقوى الصاعدة في المجتمع وارتباطه بها فكريا وعاطفيا . . وبعد هذا ، فليعط ما يريد وكيف يريد ، ولا بد ان يكون عطاؤه ثوريا .

سالم جبران

(عن مجلة « الجديد » - حيفا)

اللامنتيمي

دراسة تحليلية لأعراض البشَر النفسية في القرن العشرين

ما بعد اللا منتيمي

« فلسفة المستقبل »

أشهر واعق كتابين للكاتب الانكليزي المشهور

كولن ويلسون

صدرا في طبعتين جديدتين انيقتين

منشورات دار الآداب

المجدية الموحدة

« الى المزيقين على شاطئ الاعراف الدموي .. بين لا ونعم »

١ - افتتاحية .

شرح في مرآة الصمت

شرح في مرآة الحرف

الصمت على وجهي صمتان

والحرف على شفتي حرفان

موتي : موتان

٢ - الرحلة .

عربات الليل تجر خيول الشمس الجرحى

وانسا في القافلة العمياء

اتلمس خيط الدم بين الصهوة والسنبك ..

ابحث عن قدمي عن مسلك

امشي مزدوج الخطوة خلفا واماما

اتوارى خلف عيوني ، ارفع في وجهي الابهاما ..

خلف الابواب

تنزاج حلقات القيد المكسور

تشابك ايدي الجدران ، تدور تدور

ترقص في دائرة الارض

تفقس اكوام البيض

تفقر حولي الامساخ

تنصب امامي الاسياخ

تدفعني في كتل زجاج صماء

تتراكم فوق طبقات البللور السوداء

اتحوصل كالقفاة .. اتعلق كالحفريه

ظهري ملتصق بنتوءات الهستيريه

تكسر في عيني كل المراتب

الا ظلي ، ظلي يتفصد من ابطي كالطاعون ..

.. يخرج من لحمي كالظفر المسنون

يتسكع خلفي كل مساء

في صورة شحاذ .. يحمل طاس الاستجداء

اعطيه كل حصيلة يومي الخاسر ..

أفرغ رأسي من عملات الاحرف والصمت الزائف

٣ - المبارزة .

الصوت الاول :

ها نحن سجينان بلا أسماء

غلت أيدينا في قيد واحد

ينتحل كلانا دور الشاهد

وعلى القيد نقامر

الرابع .. من يكسره .. من يكشف أوراق الخاسر

الرابع .. من يحمل رأس الآخر !

الصوت الثاني :

فلنقتسم الآن .. حصيلة يومك

ولنبدا في لعبتنا الدمويه

الصوت الاول :

اكشف لي عن أوراقك ..

الصوت الثاني :

هذي هي أوراقتي : « نون » .. عين .. ميم ..

الصوت الاول :

أوراقتي : « لام » .. الف ..

الصوت الثاني :

خذ .. هات ..

خذ .. هات ..

الصوت الاول :

فلنشد غنوتك الماثوره

« الثعلب .. فات .. »

الصوت الثاني :

قف .. هذا هو دوري يا خير صديق

الصوت الاول :

ما هذا التليفق ؟

هذا هو دوري يا افتاق !

الاوراق اختلطت .. بين أصابعك البرصاء

الصوت الثاني :

انت الكاذب والفشاش ..

الصوت الاول :

ليس الفشاش أنا يا بن يهوذا ..

الصوت الثاني :

ايسوع آخر انت .. ؟!

.. او تنسى قبلك السرية قبلي ؟

الصوت الاول :

هذا قفازي في وجهك يا مهزوم ..

فلنتبارز في الغد .. كل بسلاحه ..

الصوت الثاني :

موعدنا .. عند الفسق الدامي

الصوت الاول :

من يقف الى صفك .. اي شهود تختار ؟

الصوت الثاني :

اختار الله ..

الصوت الاول :

اختار الشيطان ..

(اطلق الناري ..)

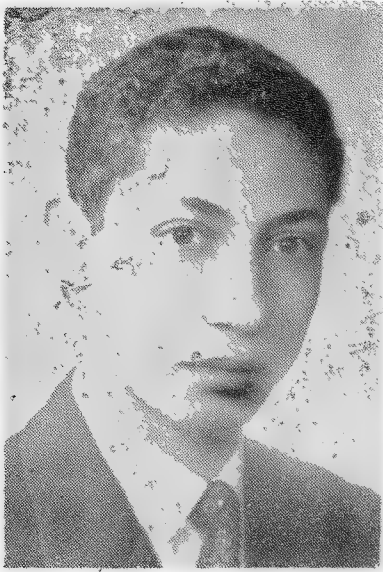
شق لسان الشمس ..

.. وعلى أسوار الفسق الفولاذي ..

.. يتدلى جسدان !)

وصفي صادق

الاسكندرية



الأقصوصة العربية والثورة

بقلم صبري حافظ

العام هو الذي يميز سعي الأقصوصة المصرية لبلورة الشخصية المصرية والتعبير عن شتى قضاياها منذ محمد نيمور ومحمود طاهر لاشين حتى بهاء طاهر وسليمان فياض وأبراهيم اصلان مروا ببخبي حقي ومحمود البنوي ويوسف ادريس وسعد مكاي وشكري عياد ويوسف الشاروني وغيرهم .. وهذا الخيط نفسه هو الذي يميز سعي الأقصوصة العراقية نحو النضج والكمال منذ انور شاعول وذو النون ايوب وعبد الحق فاضل حتى محمد كامل عارف ومحمد خضير وسركون بولص وعبد الرحمن الربيعي مروا بالفنان الكبير فؤاد التكرلي وعبد الملك نوري وغائب طعمة فرمان وشاكر خصبك وعبد الرزاق الشيخ علي وغيرهم .. وهو نفسه الخيط الذي يميز سعي الأقصوصة السورية منذ فؤاد الشايب وسعيد حورانية حتى هاني الراهب وحيدر حيدر مروا بزكريا تامر الفنان الذي اضاف الى روح القصة السورية الكثير وعبد السلام العجيلي ومطاع صفدي ووليد اخلاصي وغيرهم .. وهو نفسه الخيط الذي سارت فيه الأقصوصة في مختلف البلدان العربية الباقية .. فلسطين ولبنان والاردن وبلاد المغرب العربي .. واذا ما نظرنا في الانتاج القصصي الغزير الذي انتجته هذه الاسماء التي ذكرناها واضفنا اليه انتاج اسماء هامة اخرى في هذا الميدان مثل سهيل ادريس وحليم بركات وليلى بعلبكي في لبنان وسيميرة عزام وغسان كنفاني وجبرا ابراهيم جبرا من فلسطين سنجد انه قد حاول ان يبلور مختلف ابعاد الشخصية العربية وانه قد عبر بشكل مباشر في بعض الاحيان غير مباشر في معظمها عن كل الضغوط التي وقعت على هذه الشخصية العربية وعن كل المشاكل والقضايا التي خاضتها .. وسنجد ان هذا الانتاج القصصي الغزير لم يعبر فقط عن كل ما عانته الشخصية العربية، ولكنه حدس قبل الازمان بكثير من المآزق التي اعترت مسيرتها ، وارهص بالكثير من الاحداث التي جرت لها . بل اننا سنجد ايضا ان رحلة الأقصوصة العربية مع النضج والتطور قد سارت بموازاة رحلة الشخصية العربية التي بلورتها الأقصوصة مع هذا التطور . وان انتقال بنائها من البساطة الى التعقيد ومن التقليدية الى الحداثة قد سار بموازاة الرحلة الحضارية التي انتقلت فيها هذه الشخصية العربية نقلات مشابهة . تخلف عنها مرة وسبقها اخرى لكن مرافقته الدائمة لها كانت هي السمة البارزة التي لا تخفى على أي باحث واع .

ومن هنا نجد ان الرحلات التي قطعتها الأقصوصة العربية الحديثة مع الاصاله ومع الثورة ومع الحداثة وان تجربتها مع الشكل لم تكن سوى جزء من صيغة الانسان العربي لتحقيق ثورته ولتأكيد اصالته ولخوض تجربته من الحداثة . وفي البداية حاولت الأقصوصة وهي تتحسس طريقها في مطلع هذا القرن الذي جاش - في مصر على سبيل المثال - بفيلان قومي يتشوق الى تفتيس الروح القومية وتلمس جوهرها ، ان تقدم مسحا اجتماعيا للمشكلات والقضايا الاكثر تنصافا بالوجدان القومي والاقدر تعبيراً عنه . فقد كان احساس كاتب القصة

لنستطيع ان نتحدث عن الأقصوصة العربية والثورة ، علينا ان نرصد موقف الأقصوصة من الدعوة المخلصة الى التغيير التي انطلقت عقب الهزيمة تم موقفها من بلورة وتأكيد حاجتنا الى الثورة على نطاق الفكر وعلى نطاق التقاليد وعلى النطاق الحضاري الشامل . لكن يلزمنا قبل التعرف على تفاصيل هذا الموقف ان نتعرض بسرعة وايجاز العلامات الفارقة في رحلة الأقصوصة العربية مع النضج والتطور ، حتى نتعرف على الارضية التي تنطلق من فوقها الأقصوصة اليوم لتشارك في الدعوة الى هذه الثورة الحضارية الشاملة التي نصبو اليها .. ومن البداية لا أحب ان آتية بالقارئ في تلك السرايب المستهلكة التي تناقض بلجاجة وتقعّر شديدين مدى نشأة الأقصوصة من اهاب المقامات العربية القديمة عند الحريري وبديع الزمان الهمداني وابن شرف الاندلسي او عودتها الى نوادر الجاحظ وابي علي الغالي البغدادي وغيرهم . ولا حتى ارجاعها الى محاولات كتاب اوآخر القرن الماضي ومطلع القرن الحالي لصياغة مقامات جديدة عصرية مثلما فعل علي مبارك وناصيف اليازجي وعبدالله فكري وابراهيم المولحي وغيرهم .. ولن الح على انها فن هجين مستورد لانها في اعتقادي مزيج من الامرين مما .. من اولاء للتراث القديم وللروح العربية القديمة ومن التشوف للاستفادة من الشكل الفني للقصة القصيرة كما عرفته اوروبا وكما بدأت تعرفه الترجمات العربية في مطلع هذا القرن . ولا اريد ايضا ان اخوض في بحار ذلك التحقيق الفقهي الذي يدور حول تحديد اول كاتب للقصة القصيرة الناضجة في كل بلد عربي .. هل هو صالح حماد ام محمود عزمي ام منصور فهمي ام ليبييه هاشم ام عيسى عبيد ام محمد تيمور ام طاهر لاشين ام غيرهم من الشخصيات الادبية المجهولة اهو لطفي جمعه ام علي عبدالرازق .. هذه بحار خاض فيها الباحثون في مصر حتى امتلات مياهها بالعكارة وصعب معها التحديد العلمي الصحيح .. وسنجد أيضا ان هذه القضية نفسها قد قنلت بحثا في كل بلد عربي .. ففي العراق حال الحديث حول زيادة عطاء امين ومحمود السيد وانور شاعول وذو النون ايوب وغيرهم .. لا اريد ان اخوض غمار هذا التحقيق الفقهي لان هذا ليس هدف دراستي ولا هو موضوعي .. ولكن كل الذي اريد ان اتحدث عنه هنا هو نزعة الأقصوصة العربية منذ ميلادها مع مطلع هذا القرن الى مد جذورها الى اعماق التربة القومية ومحاولة الطموحة للتعبير عن شتى هموم الروح القومية ومختلف صيوانها .

فالخط الذي يرود سير الأقصوصة العربية الحديثة ، اذا كان بإمكاننا ان نبحث عن خط عام ينتظم سعي الأقصوصة في شتى البلدان العربية منذ لحظة الخاض والتطور حتى اليوم ، هو نزوعها الدائم الى التغلغل في اعماق التربة القومية واحتواء هموم وصيوات الشخصية القومية عبر مختلف المراحل والقضايا التاريخية التي عاشتها الامة العربية طوال العقود السبعة المنصرمة من هذا القرن .. هذا الخيط



يوسف ادريس

طاقات نقدية كبيرة يبلغ فيها النقد آفاق الثورة . ويلج على الفساد السياسي والاجتماعي والاداري والحضاري للحظة التي يصدر عنها سواء تنكر في مسوح التاريخ او ارتد الى فترة زمنية سابقة او لجأ الى حيلة بنائية يتخفى في طواياها ليسجل بتخفيه ذاك ملمحاً جديداً من ملامح الازمة التي تصوغ ابعاد هذا البطل المهزوم . ومن هنا نجد ان هذا البطل المهزوم يطل علينا من خلال اغلب الاقاصيص الناضجة التي كتبت على مدى السنوات القليلة السابقة او رمزية او تصويرية او تجريدية . وسواء تناولت الواقع النفسي او الواقع الاجتماعي . العالم الداخلي او العالم الخارجي . الروايف الشديدة الخصوصية - الى حد الانفلاق - للماساة الفردية ، او حتى الروايف العامة التي ترتوي منها هذه الماساة . . في كل هذه المنطلقات تبدى زوايا ولقطات مختلفة للصورة . . لصورة البطل المهزوم المحبط الفاقد للامان .

واذا ما حاولنا ان نلقي نظرة تطبيقية سريعة على بعض المجموعات القصصية التي صدرت في الستينات او حتى في الخمسينات سنعثر على صور متعددة لهذا البطل المهزوم . . فاذاً بدأنا بواحد من اهم الكتاب الذين اضافوا الى ضمير الاقصوصة العربية الكثير . . الا وهو الفنان الكبير يوسف ادريس سنجد صوراً متعددة لهذا البطل المهزوم في مختلف مجموعاته القصصية منذ (ارخس ليالي) عام ١٩٥٤ حتى (النداة) عام ١٩٧٠ . فمنذ المجموعة الاولى (ارخس ليالي) تطل علينا صور متنوعة لهذا البطل المهزوم . . صورة عبد الكريم المقهور في (ارخس ليالي) . . وصورة رمضان المحبط في (ابو سيد) . . وصورة القرية المتهورة . . الواقعة تحت سطوة عقاب قاس دون جريمة واضحة في (الهجانة) . . وصورة الاعرابي الذي قيل رهانا طائشاً ليسد جوع معدته الخاوية في (الرهان) حتى ولو مرق له هذا الرهان احشائه . . وصورة الضابط الوطني الذي يفثاله البوليس السياسي في (٥ ساعات) ولو استعرضنا اكثر قصص هذه المجموعة لوجدنا عدداً كبيراً من صور المهزوم الاجتماعي المقهور تحت وطأة الظروف الاجتماعية او الاقتصادية . واذا ما انتقلنا الى مجموعته الثانية (جمهورية فرحات) سنعثر على تنوع جديد على شخصية هذا البطل المتهور من خلال الصول فرحات المهزوم برغم ممارسته لنوع من التسلط على المساقين الى القسم . او

بأنه يستخدم فناً جديداً على القارئ وجديداً على الادب العربي يدفعه الى الاغراق في وصف المشاكل والجزئيات حتى يهيئ لهذا الشكل الجديد دعامة من الموضوعات القومية . لذلك نجد ان اغلب اقاصيص الرواد الاوائل افرج الى التحقيقات الصحفية او الاجتماعية منها الى الاقصوصة الفنية الناضجة . . تحقيق ينتهي غالباً بمقزى وعظي يمكن تلخيصه في مقولة اقرب الى المثل او الحكمة انحدرت الى الاقصوصة من المقامة او دلفت اليها حتى تحقق لها نوع من التواءم مع الذهنية العربية التي الفت من الادب الحكمة والموعظة الحسنة . غير ان الاقصوصة العربية ما لبثت ان تخلصت من عثرات هذه البداية المضطربة بسرعة . وسار البحث عن بناء فني ناضج بموازاة التعمق في اغوار اشخصية العربية والتعبير عن خصائصها العميقة والمميزة . فانتج الجيل التالي لهؤلاء الرواد اعمالاً قصصية تتميز بالنضج في الفهم والبناء معاً . ويتجاوز تعبيرها عن الروح القومية فشرة الشكل الخارجي الى جوهر الكيان الداخلي لتلك الروح ولتلك الشخصية .

فاذا انتقلنا نقلة اخرى ونظرنا في الاقاصيص التي انتجتها الاجيال التي تمارس الكتابة اليوم سنجد ان الاقصوصة قد تجاوزت مرحلة رد الفعل الى مرحلة الفعل . تخطت نطاق التعبير والتسجيل الى آفاق الازهاص والتغيير . واي نظرة نقدية الى الاقاصيص التي كتبت طوال السنوات العشر السابقة على الهزيمة يمكنها ان تتلمس ملامح هذه المرحلة الجديدة . . ففي هذه السنوات عاشت الاقصوصة العربية الحديثة فترة من اخصب فترات حياتها وازهاها على صعيدي الكم والكيف معاً . خاضت فيها عشرات المعارك وشقت لنفسها عدداً كبيراً من المسالك والدروب وجربت الكثير من الصيغ والاساليب الفنية والبنائية . استعملت الاسطورة وانطلقت من الفتازيا وهجرت او كادت اساليب البناء السردى التقليدي واستخدمت الاسلوب البرقي يتركزه على المشهد العياني وحده وباهتمامه بالخارج وتفجير هذا الخارج بكل ما يدمم في الداخل من رؤى واحداث . حطمت الزمن على الصيدين النفسي والواقعي وازالت الحواجز الفاصلة بين الوهم والحقيقة وبين الحلم والواقع . استخدمت اقصى ما في طاقة المتولوج على كشف اعماق الدفينة للموقف وللشخصية على السواء . . او بتعبير مختصر خاضت ثورة تعبيرية كبيرة في اساليب البناء وفي طبيعة التناول والموضوع معاً . . . لكل هذا كانت القصة انصصيرة ، وطوال السنوات السابقة على النكسة من اكثر فنون التعبير قدرة على بلورة هموم هذه المرحلة ومن اسبقها كشفاً لاجنة الهزيمة وتعرية لديبها الدوب فوق وجه الحياة .

وتستطيع القراءة الجيدة للاقاصيص الناضجة التي انتجتها الستينات ان تكشف لنا خلف غلالات الحزن والاحباط وفقدان الامان اجنة الهزيمة . وان تؤكد لنا ان مقامة الاقصوصة العربية الحديثة مع الشكل في هذه السنوات كانت جزءاً جوهرياً من بنية طموحها السى التفلفل في اعماق اللحظة والكشف عن بطلها الاثير ومن رغبها في التخفي الذي يتيح لها القدرة على بلوغ هدفها وعلى تعرية الجوانب المختلفة من حياة هذا البطل الاثير . . البطل المهزوم المحبط الفاقد للامان المنحرف - برغمه - عن الجوهر الانساني السليم الماجز عن التحقق والراغب فيه معاً . . هذا البطل الذي يتبدى لنا دائماً عبر كل المعالجات الاقصوصية مهما اختلف شكلها الفني ومهما تباينت طبيعتها البنائية . . بصورة تدفعنا الى ان نرد ذلك الثراء الفني الذي عاشته الاقصوصة العربية في تلك المرحلة وانذي خاضت عبره غمار عدد كبير من مقامرات الشكل الفني الى توق الاقصوصة السى البحث عن اكثر الاساليب فطرة على تجسيد شتى ملامح هذا البطل المهزوم . فمن خلال كل الاشكال والمنطلقات الفنية المتباينة اخذت سمات هذا البطل المهزوم المحبط الفاقد للامان تنضج واخذت ابعاده تتعمق . وتعددت المنطلقات الفكرية في تناول هذا البطل وتباينت عوالم المعنى التي تصوخ للقارئ ملامح ازمته وروافدها . واطلت من خلف كل هذه العوالم المتباينة

قبل النكسة فاننا نجد ان البطل المتهور هذا يمد ظله ليشمل قصص المجموعة كلها .. وان الهزيمة قد تحولت في هذه المجموعة الى ما يمكن تسميته بالاحساس العضوي الذي يشبه الاحساس بالآلام أو الاحساس بالنشوة .. بصورة تصبح معها الهزيمة خبز الجميع اليومي . تقدم مع السجارة التي تمتص انفاسها خلسة في (حالة تلبس) وتحلق فوق النزيلتين المهكتين في مصح الامراض الصدرية فسي (الزوار) تنوش المتخمة بالزوار بنفس القدر الذي تلتهم به من لا زائر لها .. وتمطى كالكبوس في الغرفة المغلقة على (ذي الصوت النحيل) بنفس الدرجة التي تسيطر بها على العالم المفتوح المغلق في (فوق حدود العقل) .. او تتمطى كالكبوس من جديد في الزنازة المغلقة لتندق بمطارفها رأس السجين في (هذه المرة) او تقتحم عالم الانسان وهو لما يزل طفلاً يحث الخطى نحو عالم الرجال لتخربه من الداخل وتشوه العالم الخارجي في عينيه وتنمي القوى الحقدية تحت جلد ضعفه وعجزه الباديين فسي (لان القيامة لا تقوم) او بطل تلك الهزيمة وقد اتخذت عبدة ابصاد فلسفية في (اللعبة) و (الاورطي) و (صاحب مصر) و (لعنة الآي آي) في هذه القصص الرائعة ترتدي الهزيمة افئدة جديدة تبدأ من مفردات القاموس الفرويدي المزوجة ببعض الرؤى النيتشوية وتنتهي بالفنتازيا ذات الدلالات السياسية الواضحة .. من خلال كسل هذه الافاصيص نتأكد لنا صورة البطل المهزوم وتتضح ملامحه . وهي صورة تتفق كثيراً مع مقولة همنجواي الشهيرة في (العجوز والبحر) بأنه « قد يمكن سحق الانسان ولكن هزيمته غير ممكنة » .. فالبطل المهزوم عند يوسف ادريس يحاول دائماً ان يتجاوز هزيمته ، وان يحيل لحظة الضعف العرضية التي يعيشها او لحظة الهزيمة الى مجرد لحظة في تاريخه الانساني العام .. غير ان ما يهمني الإشارة اليه هنا هو شهادة فنان كبير كيوسف ادريس على هذا الواقع المليء بالعجز والاحباط وفقدان الامان .. على هذا الواقع المرهص بالهزيمة .

فاذا انتقلنا الى فنان آخر مثل نجيب محفوظ سنجد انه قد قدم هو الآخر في مجموعاته القصصية الاربعة منذ (دنيا الله) عام ١٩٦٣ حتى (تحت المظلة) عام ١٩٦٩ صوراً أخرى لهذا البطل المهزوم والسح على عدد آخر من الروايات التي تحوي منها هزيمة هذا البطل. وفي مقدمتها انعدام الحرية . ففي مجموعة (دنيا الله) نلمس تأكيد نجيب محفوظ على هذا الرافد الذي تزحف عبره جحافل الهزيمة لتستولسى على كل شيء ، في عدد كبير من اقصيص المجموعة . فسي (حنظل والمسكري) كما في (الجبار) وفي (زعلابو) كما في (ضد مجهول) نجد ان المناخ القبيض الذي تدور فيه الاحداث .. والواقع المكتظ بالارهاب الذي يسيطر عليها هو الذي يؤكد هذا الرافد في وجدان المتلقي . وتبتدى الهزيمة في تنوعات متعددة تبدأ من الهزيمة الاجتماعية كما في الجبار التي يستيقظ بطلها ابو الخير من نومه على واقع مرعب اهدته فيه المصادفة الحقيقة واقتربت هذه الحقيقة فسي اعماقه بالعجز والاحباط والحياة في عالم يتسلط عليه ذلك الجبار الرهيب الذي يلغص كل قوى القهر والتسلط في عالمنا . حتى القهر الميتافيزيقي في قصص مثل (حادثة) و (موعد) و (فائل) و (جوار الله) مروراً بتنوعات مختلفة أخرى على هذا البطل المهزوم في (صورة قديمة) و (زينة) و (الجامع في الدرب) فاذا انتقلنا الى مجموعته التالية (بيت سيء السمعة) وجدنا صوراً أخرى لهذا البطل المهزوم في (قبيل الرحيل) او في أم عباس بطله (حلم نصف الليل) او في محمد الرشيد بطل قصته الرائعة (القهوة البخالية) او في ذلك المناخ المشبع بالارهاب والهزيمة معا والذي يسيطر على قصة (الخوف) او متجسداً في صورة غلام يسري بطل قصة (الختام) الذي طارده الذعر والخوف حتى قضى عليه بعدما اطمأن لسنوات طوال الى ان الاكثوية الكبيرة التي بني عليها حياته وأمنه لن تنكشف . وفي مجموعة (خمارة القبط الاسود) - وهي المجموعة التي كتبت كسل اقصيصها قبيل النكسة - نلمس عدداً من الاختناقات التي تصوغ تجربة الهزيمة فسي



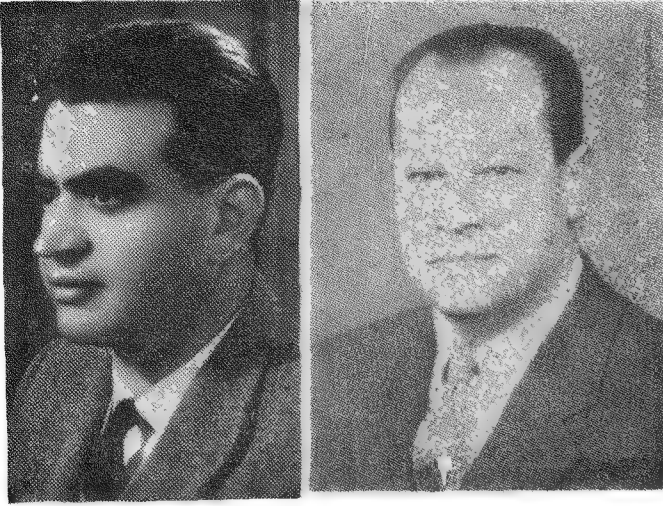
يوسف الشاروني



حليم بركات

في شخصية فتحي في قصة (رمضان) او في شخصية بدير في الرواية الملحقة بهذه المجموعة وهي (قصة حب) ذلك المحبط المقترَّب الجسد لكل مبادئ الامتثالية في مجتمع متخلف مقهور جاث تحت اقدام الاستعمار . فاذا ما انتقلنا الى مجموعته الرائعة (حادثة شرف) سنجد صورة جديدة مدھشة لهذا البطل المهزوم في ذلك السيد الذي يكاد يختنق لان في العالم نسمة من الهواء الصحي يستنشقه الآخرون ، لان هناك امكانية قيام علاقة حب صحيحة بين شاب وفنانة فسي قصة (محطة) .. هذا السيد الراكب الاوبيس نموذج جديد للانسان المحبط المتهور الذي لم يتنفس مرة هواء نفياء ولم يعيش ظروف انسانية سوية .. اما في (العسكري الاسود) فان هذا البطل المتهور يبلغ ذروة جديدة من العمق والشاعرية .. لان القهر هنا قهر سياسي والارهاب ارهاب سياسي يلتهم الجاني والصحية معا . ففي هذه القصة ينال الدمار الداخلي والخارجي معا اداة الارهاب ومن وقع عليه الارهاب في الآن نفسه . ويتعمق في وجداننا ملمح هام من ملامح هذا البطل المتهور : ملمح الارهاب السياسي والصف والحريات المهددة والامتنع المتفقد بصورة تدفع كل فرد الى ان يتولى بنفسه قمع نفسه وارتبابها ومراقبة حركاتها وسكناتها . في هذه القصة التي تعتبر واحدة من اروع الاقصيص العربية نتعرف على عدد من الشروح العميقة التي تفت في عضد الانسان العربي ، ونتحسس عدداً من الهزائم الدفينة الكامنة تحت السطح من نفسه الجياشة بالتوترات المخنسة بالاحباطات .. سواء من خلال شخصية (شوقي) المناضل الذي دمره الارهاب السياسي ، الانسان الذي تجاوز بفاعليته الاغتراب فردته وطأة الارهاب الى قيعان الامتثالية الاجتماعية كخرقة ممزقة ، او من خلال عباس محمود الزنغلي « العسكري الاسود » الذي مارس التسلط والارهاب وذاق طعم اللحم البشري وتلذذ بمراى العذاب البشري والضعف البشري والجلد البشري وهو يتحول الى حيوان مذعور يكاد يلتهم حتى لحمه نفسه .

وفي مجموعة (آخر الدنيا) يطل علينا هذا البطل المهزوم بصورة أخرى من قصته المدهشة (أ - الاحرار) .. انه هذه المرة احمد رشوان الشاب الوهوب الذكي الذي تحول الى ترس ميت في آلة رهيبة والذي ساهمت عشرات الظروف الشائنة في قهره وهزيمته ، والذي تذهب محاولاته اليائسة لاثبات انه ما زال انساناً ادراج الرياح . ويضيع تمرده الطائش في الهواء ، ويسخر الجميع منه لانه يحاول ان يتحدى النمط المألوف .. نمط الانسان المتهور المستسلم للقهر والهزيمة . لكنه لا يعبأ بهذه الصرخات ويظل يهتف « انا انسان » مسجلاً بصرخاته الملتاعة تلك شهادة بطل مهزوم على واقع يقص بالقهر والرعب والهزيمة . اما في (لغة الآي آي) وهي المجموعة الأخيرة التي اصدرها يوسف ادريس



عبد السلام العجيلي

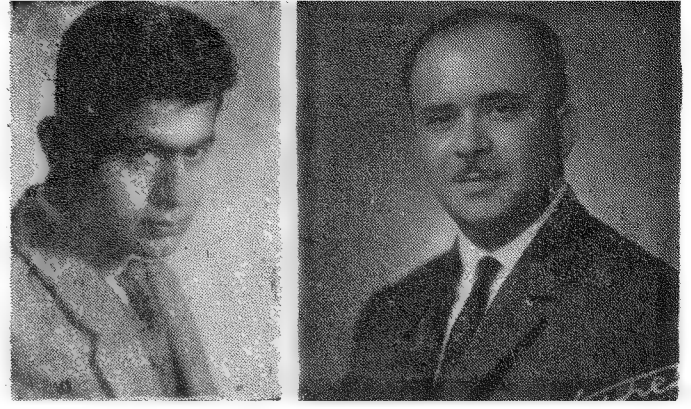
نجيب محفوظ

فؤاد النكرلي (الوجه الآخر) بدأ من قصتها الاولى (القنديل المنطفئ) ببطلها « جبار » المسحوق الغافد للدور وللوهبة معا المتهن حتى النخاع مرورا بقصة (موعد النار) ببطلها الطارد علي أصغر المتعلق بنجاة موهومة . وفي (المجري) بنموذجها المحبط المرفوض من المرفا الذي يهواه المحكوم عليه بالارتقاء في احضان مرفا راكد مقهور هو الآخر في صورة زوجته مديحة فالقهر لا تلتهم البطل وحده ولكنه ينوش زوجته ايضا المذبذبة بمعجزها وبوضعها الاجتماعي ويقودها أسيرة عالم بطله هو هذا الانسان المقهور هو كل محوره . اما في (الطريق الى المدينة) فان الفنان يجسد لنا من خلال « عبود » الذي يزدري نفسه والذي يضيق بأسوار هذا الوضع الذي حوصر فيه من كل صوب وهذا الجسد الذي حشر فيه دون ان يكون له الخيار . صورة اخرى لهذا البطل المهزوم الذي نجد صوراً متعددة له في روايته القصيرة (الوجه الآخر) . . كما يمكننا ان نشر على تنويعات مختلفة على صورة هذا البطل فسي مجموعة عبد الملك نوري (تشيد الأرض) وفي مجموعة علي سهيل (بداية الطريق) وفي مجموعات عبد الرحمن مجيد الربيعي وموسى كريندي وفي اقصيص محمد خضير وسركون بولص ومحمد كامل عارف وغيرهم . وفي سوريا يقدم لنا القصص السوري الوهوب زكريا تامر تجسيدا بارعا لصورة هذا البطل في سوريا . ويضع ايدينا على عدد كبير من الروايات التي ترتوي منها ازمته في مجموعتيه (سهيل الجواد الابيض) و (ربيع في الرماد) وفي الكم الوفير من القصص الجيدة التي نشرها بعدهما . كما يقدم لنا عبد السلام العجيلي في مجموعاته القصصية (قناديل اشبيلية) و (الحب والنفس) و (الثامن) و (الخيل والنساء) صوراً اخرى لهذا البطل المهزوم وروايات متباينة بأساتته . . وهذا ايضا ما يفعله بمنهج واسلوب مغاير كمال من وليد اخلاصي في مجموعتيه (قصص) و (دماء في الصباح الاغبى) وحيدر حيدر في مجموعته (حكايا النورس المهاجر) وهاني الراهب في مجموعته (المدينة الفاضلة) وفي عدد آخر من اقصيص جورج ساليسم وجان الكسان وغيرهم . اما في لبنان فاننا نجد تصويراً متبايناً لهذا النموذج المقهور في اقصيص حليم بركات في مجموعته (الصمت والمطر) وسهيل ادريس في مجموعتيه (الدمع المر) و (رحماك يا دمشق) . وفي فلسطين نجد انه هو البطل الاثير لدى معظم كتاب اقصيص من سميرة غزام الى غسان كنفاني ومن عيسى الناعوري الى نواف ابسي الهيجاء . . ولا اريد ان استطر مع الاستشهادات اكثر مما فعلت تدليلاً على صحة قضية اعتقد انها ليست في حاجة الى كل هذا التدليل . . غير ان كل الذي اريده من خلال هذه الاستشهادات هو التأكيد على ان الاقصوصة العربية الحديثة قد قامت بالتعبير عن النموذج الرئيسي في المرحلة السابقة على النكسة . وخاصت في تعبيرها عنه عدداً من

(الصدى) و (الخلاء) و (خمارة القط الاسود) و (السكران يغني) و (حلم) و (الرجل السعيد) . . نلمسها في ذلك الاحباط المروع الذي تعيشه شخصياتها وفي توق هذه الشخصيات للآفات من اسار قبضة لامرئية تكاد تزهر روحها . وشوقها المحموم لاقتناص اللحظة الحاضرة بكل ابعادها وكأنها شخصيات محكوم عليها بالاعدام لا تملك سوى لحظات قليلة نرغب ان تعيشها باقصى طاقتها . فتورد تلك الرغبة العارمة معظم هذه الشخصيات مورد التهلكة ، وكأنها في سعيها الى تحرير ذاتها لا تملك الا تهديم هذه الذات والثار منها . . كما فسي (فردوس) و (المجنونة) و (المعجزة) . . ونلمسها ايضا فسي سيطرة التفاهة والزيف على واجهة الامور (صوت مزعج) وتضخم الاكاذيب المفصوحة وكأنها الحقائق الصلبة الاكيدة (المسطول والقنبلة) بينما تصبغ الحقائق والحقوق وتبدد الاحلام والامال دونما طائل (الخلاء) و (رحلة) . . وتتبدد المسؤولية بصورة يتساوى معها الجاني والمجنى عليه (صورة) . بل بصورة اكثر بشاعة اذ يفلت الجاني دائماً وتتراكم الاتهامات فوق اعناق الابرياء (المتهم) . . فسي هذا العالم المكتظ بالاختناق والاحباط وفقدان الدور والامان معا . . في هذا العالم المليء بالتفاهة يعيش الانسان المهزوم العاجز المقرب القريب في ان .

فاذا انتقلنا الى فنان ثالث مثل يوسف الشاروني سنجد انه كان من اكثر كتاب الاقصوصة ولما بهذا النموذج المهزوم المقهور المحبط . منذ اول قصة كتبها حتى آخر قصة . وانه انتهج اسلوباً فنياً مغايراً في التعبير عن هذا النموذج الاثير لديه ، يقترب من تعبيرية كافكا ومن شاعرية فرجينيا وولف . ففي مجموعته الاولى (العشاق الخمسة) يسيطر هذا البطل المهزوم على كل اقصيص المجموعة . . يتبدى في كل واحدة منها خلف قناع مغاير لكنه هو هو في معظم (الاقصيص بكوناته النفسية والاجتماعية مثقف غالباً مرعوب احياناً معزول دائماً . ففسي قصة (العشاق الخمسة) نلمس ملامح هذا البطل المهزوم خلف اهاب كل واحد من هؤلاء العشاق الخمسة او التلخيصات الخمسة لجيسل بأكمله . وفي قصة (سرقة في الطابق السادس) يقدم لنا سيد افندي عامر صورة اخرى للبطل المهزوم المحبط . وفي (مصرع عباس الحلوى) يرد الكاتب الهزيمة الى اسبابها الموضوعية من اللوحة الاجتماعية العامة ومن اللوحة العالية معا . وفي (دفاع منتصف الليل) يقدم لنا يوسف الشاروني واحداً من اصفى نماذج هذا البطل المهزوم . . نموذج ظل يلقي بوطاته على واقع القصة العربية القصيرة طوال العقدين النصرين . . نموذج المثقف الخائف المرعوب المحبط العاجز عن التحقق . . واذا ما نظرنا في بقية القصص سنجد هذا النموذج المصنف للانسان المقهور يفيض بعض ملامحه على شخصياتها في (الطريق الى المصحف) وفي (الوفاء) وفي (القيث) وفي (العيد) وفي (سياحة البطل) وفي غيرها من الاقصيص . . اما في المجموعة القصصية الثانية ليوسف الشاروني وهي (رسالة الى امرأة) فنجد ان هذا البطل المقهور قد انصرف قليلاً عن الاحساس بهزيمته لينشغل بعشرات القضايا الفرعية الاخرى وليهتم بما في المواقف الاجتماعية من مثالب ومفارقات . لكنه ما يلبث ان يطل علينا من جديد وبصورته الكاملة فسي المجموعة الاخيرة (الزحام) ولا سيما في قصتي (الزحام) و (لمحات من حياة موجود عبد الموجود) . في هاتين القصتين الرائعتين نحس من جديد بمأساة هذا البطل المهزوم المحاصر المهدد في أمنه ومستقبله وتلمس عدداً كبيراً من روايتها الهامة . . وحتى لا استرسل في الاستشهادات من الاقصيص المصرية بصورة تغل بتوازن هذه الدراسة اكتفي بالإشارة الى صور متباينة لهذا البطل في اعمال يحيى حقسي ومحمود البديوي وسعد مكاي وشكري عياد وابو العاطي ايسو النجا وسليمان فياض وصبري موسى وبهاء طاهر وغالب هلسا وابراهيم اصلان ومحمد البساطي وعبدالله خيرت . . وغيرهم حتى انتقل الى صور اخرى لهذا البطل في اقصيص بعض البلدان العربية الاخرى .

ففي العراق نجد تعبيراً رائعاً عن هذا البطل المقهور في مجموعة



هاني الراهب

سهيل ادريس

الثورات البنائية والفكرية معا . وتمردت على الكثير من مواضع الواقع الخاطئة والشائنة وادانتها ، ومكنت القارئ من فهم العالم المحيط به والسيطرة عليه وتحدي كل ما فيه من زيف وعفن وتفسخ . بصورة استطاعت بها هذه المرحلة ان تسجل الميلاد الحقيقي لثورة الاقصوصة العربية بعد ان سجلت المراحل السابقة سعيها نحو تاصيل جنورها في ارض الواقع العربي ومحاولتها لاحتواء الروح القومية وللتعبير عن الشخصية القومية .

الاقصوصة والتغيير والحاجة الى ثورة

بعد ان تحدثنا عن ميلاد ثورة الاقصوصة العربية وعسن تعبيرها العميق عن ادق خلجات اللحظة الحضارية التي سبقت النكسة والتي مهدت لها . سنحاول ان نلمس بايجاز سريع موقف الاقصوصة العربية عقب النكسة . وان نتعرف على التغيرات التي انتابت هذا البطل المهزوم بعد ان ووجه بلطمة الهزيمة القاسية في شهر حزيران . فسي البداية سنجد ان هناك عددا من التغيرات التي طرات على هذا البطل بعد النكسة ، تتراوح بين الانكاس المباشر للهزيمة على وجدان مهزوم اصلا ، والرغبة الواعية في تخطيها . وبدا هذا الانكاس المباشر يأخذ وجوها عديدة تبدأ من تحقير الذات ومن الرغبة في ايدائها وتنتهي بالانخراط غير المبرر في دوامات العنف والدماء . وقد ظهر هذا الاتجاه في عدد كبير من الاقاصيص التي ينطلق كتابها من الفكرة اساسا ثم يحاولون تغطية هذه الفكرة او تجسيدها بنسيج من الاحداث يتوافق صرامة وغفوية مع مدى صحة هذه الفكرة وتلبسها للواقع او خطاها وبعدها عنه ويبدو هذا واضحا في اغلب الاقاصيص التي كتبها نجيب محفوظ بعد النكسة والتي ضمت مجموعته الاخيرة (تحت المظلة) جزوا كبيرا منها . وكذلك في عدد كبير من الاقاصيص التي كتبت عقب النكسة محاولة ان تفسر او تحلل احداثها او اسبابها . وهي اقاصيص عديدة اذكر منها على سبيل المثال لا الحصر اعمالا لنواف ابي الهيجاء وعبد الرزاق المظلي وفخري قعوار ويحيى يخلف وفايز محمود ورشاد ابو شارو وعلي بدور ومصطفى زيات ومحمد عبدالرازق وجليل القيسي وغيرهم وقد كانت اقاصيص هذا النوع انعكاسا سريعا يسجل وطأة الاحداث على وجدان الكاتب او يقدم بالاحرى عجزه النسبي عن فهمها الكامل او دهشته الذاهلة ازاء حجمها الذي لا يصدق . وهو نسوع لا يحظى بذلك الحجم الذي يمكنه من ان يكون تيارا او اتجاها هاما في واقع الاقصوصة العربية بعد يونيو ولكننا نذكره هنا عند تسجيلنا للمراحل او للاشكال التي انعكست بها وطأة هذه الاحداث الكبيرة على وجدان الفنان العربي عقب يونيو فهذا النوع من الاقاصيص لم يقدم سوى مواكبة سريعة لذلك الاحساس المرير بالفجيعة الذي مלא النفس العربية . ومحاولة اسرع لتحليل اسبابه او تقصي مصادره . وهو في هذا المجال يشكل ردة بالنسبة للخطوات الكبيرة التي قطعتها الاقصوصة قبيل النكسة في الكشف عن اجنة الهزيمة او فسي تقديم ملامح هذا الانسان المهزوم المثقل بالعجز والاحباط وفقدان الامان وتنبؤ ابرز ملامح هذا الاتجاه في العكوف على الذات واستمرار نهشها واجترار ما يجيش بها من احزان وما يمور في داخلها من مرارات ويلجأ هذا النوع من الاقاصيص غالبا الى نوع من الانفصال عن الاحداث والوقوف

من فوقها لتسجيل موقف منها . لا استخراج هذا الموقف من خلال تناولها ومعالجتها . بصورة ادت به في كثير من الاحيان - وبدون قصد غالبا - الى الوقوع في مزالق التشفي او السادية تارة والى الاغراق في نوع من تحقير الذات او المازوشية تارة اخرى .

لكنني احب ان اؤكد ان هذا النوع من الاقاصيص قد استطاع ان يقدم يرغم كل هذه الملاحظات عددا من النماذج الناضجة . وان كانت هذه النماذج قليلة للغاية اذا ما قيست بتلك الكثرة الواضحة من الاقاصيص الهابطة . واذكر من هذه النماذج القليلة قصة نجيب محفوظ (تحت المظلة) وقصتي هاني الراهب (الوضوء) و (الفلس) ففي القصة الاولى نلمس احتجاج الفنان على الفة الانسان لكل هذه الاحداث المرعبة التي وقعت تحت عينيه . وعلى فقدانه لحق الدهشة الذي يحقق عبرة انسانيته . وهو احتجاج يحمل في طياته ادانة لكل من عاصر هذه الاحداث الغريبة ، حتى ولو لم يشارك فيها بغير المشاهدة . اما في قصتي هاني الراهب فاننا نلمس في الاولى احساسا مريرا بالذنب والندس من خلال تصويرها لهذا الانسان الشديد القدرة فسي سعيه الغريب ومطاردته للالهة لمياه المدينة وهي تفيض امام عينيه وتجف كل ينابيعها . وحتى الحواظ ما تلبث ان تختفي هي الاخرى عندما يقرر اللجوء اليها - في غيبة الماء - للتيمم . ولا يجد ما يحقق له الطهارة غير دمه المتجس من جراحاته في صراعات المطاردة . اما القصة الثانية (الفلس) فانها تقدم لنا ذلك الانقسام الغريب في الشخصية العربية ازاء عجزها عن ان تكون في مستوى الموقف او فسي مستوى تطلعاتها . وذلك من خلال تناولها لبعض الشبان الدمشقيين وهم يستيقظون بعد الفهم الجديدة للحياة في ظل الهزيمة بين المهوى والدائرة ، على انباء معركة الكرامة الرهيبة بعد شهور قليلة من وقوع الهزيمة من خلال مثل هذه النماذج الجيدة استطاعت الاقصوصة العربية ان تسجل بعض ملامح وتفاصيل الموقف الرهيب الذي عاشه العربي عقب الهزيمة ، وان تسجل رفضه النفسي والواقعي لها . وان تنجح فسي احتواء لحظة الدهشة الفاجعة التي اعقت الهزيمة بكل ما فيها من احساس بالذنب ومن رغبة في التظاهر ومن انقسام نفسي واجتماعي حاد . ومن رفض لهذا جميعا .

وبعد انحسار موجة هذا النوع من الاقاصيص بدأت في الظهور عدة تيارات اخرى تشكل امتدادا للاقاصيص الناضجة التي تناولنا بعضها في السطور السابقة من ناحية . وتشكل من ناحية اخرى انعكاسا للتغيرات العديدة التي انتابت وضع القضية بعد ان انقضت لطمة المفاجأة وبعد ان اتضحت ملامح الدعوة الناضجة الى التغيير وتنامى الاحساس بحاجتنا الى ثورة حضارية شاملة . وبعد ان ولدت بشائر المقاومة الراقية في اعادة النماء الى عروق الكرامة العربية من جديد . واخذت الاقصوصة تواكب الدعوة المخلصة الى التغيير وترودها في آن . ولست لعدد من القضايا التي طرح بعدها او آخر من ابعاد حاجتنا الى ثورة حضارية شاملة ومن اهم هذه التيارات الاقصوصية تيار اللجوء الى تفاصيل الاحداث التاريخية واعادة تمثيلها ومعالجتها وتيار الاهتمام بتناول الابعاد المختلفة للعمليات الفدائية ومحاولة المشاركة في تأكيدها الى جانب الاستثمار في كسل التيارات الجديدة الناضجة التي اخذت في التبلور والنضج في واقع الاقصوصة العربية قبل النكسة ، والتي استمر عبرها باقتدار ونضج التعبير عن البطل المهزوم المتغرب في تشوفه العام الى تجاوز هزيمته واغترابه خاصة وقد ارتدت هذه الهزيمة الاجتماعية والنفسية قناعا سياسيا وتاريخيا واضحا وقد بلغ ارقى تعبير عن هذه التيارات الاخيرة التي تمثل امتدادا متواضعا لمسيرة الاقصوصة العربية ذروته في مجموعة يوسف ادريس الاخيرة (النداة) وخاصة في قصته الرائعة المشهدة (العملية الكبرى) تلك القصة التي استطاعت من خلال تجربة حسية شديدة الخصوصية ان تحتوي كل تفاصيل ولامح التجربة المأساوية الكبيرة التي خاضتها الامة العربية وان تتجاوزها في آن ولنترك الحديث عن كل اقاصيص هذا القسم جانبا ، لاننا سنفصل الحديث عنها في دراسة قادمة ، هي واقاصيص القسمين الاولين ولنكتف

الآن بالإشارة السريعة الى بعض ملامح هذين التيارين .. ولنبدأ بتيار الارتداد الى التاريخ ومحاولة تمثل احداثه او العثور فيها على وجه او أكثر من وجوه اللحظة الحضارية التي تعيشها الأمة العربية اليوم .

ولقد بدأ هذا التيار في الارتداد الى التاريخ كمحاولة فنية منه - وهو يعالج واقعا شديدا التوجه - لخلق مسافة بين الفنان والحدث بين الحدث والمتلقي ينقذهما معا من الوقوع في برائن التسطح الذي يدفع توجه الاحداث الكثيرين الى الوقوع فيه . ومن هنا فقد كان الفنان في حاجة الى بعض التفاصيل التاريخية التي لا يمهده مدى صدقها التاريخي ، بل مدى قدرتها على احتواء رؤيته هو لا يدور في الواقع العربي اليوم من وقائع واحداث . ومن ثم مال اختيار الكتاب الى الاحداث التاريخية ذات الطابع الاسطوري . والى اختلاق احداث لها طيبة - او رائحة - تاريخية قديمة وان كانت تفتقر الى الصدق التاريخي أو الوجود التاريخي اصلا . ومن أبرز المحاولات في هذا المجال افاصيص زكريا تامر الاخيرة التي يمزج فيها بين الحدث التاريخي والفتنات والاسطورة .. ومحاولة جمال الفيطاني التي يغوص فيها مقامره للبحث عن لفظة جديدة للقصة القصيرة .. الاول فسي افاصيص مثل (اللحي) و (الذي احرق السفن) والثاني في اغلب افاصيص مجموعته (اوراق شاب عاش منذ الف عام) وفي عدد آخر من افاصيص التي نشرت له بعدها مثل (دمنة الباكبي على طيفا) و (اخبار حرب الكفرة) و (غريب الحديث عن علي بن الكسيح) وغيرها ... ففي هذه افاصيص تتحول المادة التاريخية الى مادة حية حديثة يتصرف فيها الكاتب بحرية واضحة . يحذف منها ويضيف اليها بالصورة التي يتحول معها الحدث التاريخي الى قناع يتناول الكاتب من خلفه ومن خلال البعد او المسافة الزمنية التي يخلقها ما يدور في واقعه من احداث ، يحلل عبره اسباب النكسة كما (اللحي) و (الذي احرق السفن) زكريا تامر و (هداية اهل الوري لبعض مهاجري في المفسرة لجمال الفيطاني ويستشرف من خلال المستقبل مرصعا لما يشي به من تغيرات .

وهناك الى جانب هذه النماذج الناصجة التي ذكرت عدد آخر من افاصيص التي حاولت ان تتناول الكثير من تفاصيل المأساة الفلسطينية واحداثها كما وقعت عام ١٩٤٨ وتريد الى تفاصيل الاسحباب من سيناء عام ١٩٥٦ .. وهي افاصيص لا أميل الى ضمها الى تيار الارتداد الى التاريخ لسببين .. اولهما انني اعتبرها مدخلا لافاصيص التيار الثاني .. تيار الفداء .. والثاني ان تيار الارتداد الى التاريخ فسي اقصوصة ما بعد النكسة تجاوزت حدود الحيلة الفنية الى آفاق الرؤية المتكاملة التي تصيف الكثير الى الاقصوصة العربية على صمدي النكل والمحتوى . فقد اصبح للمادة التاريخية في افاصيص جمال الفيطاني مثلا دور بنائي ، ليس فقط لانها تثير في وجدانا واحدة من اعظم فترات الانحطاط في التاريخ العربي - فترة حكم المماليك - ولكنها تنفث في هذه الفترة التاريخية المظلمة روحا وحياة . بصورة تكتسي فيها المادة التاريخية رداء المعاصرة . ويصبح البعد التاريخي عمقا لعالم المعنى وليس مجرد قناع للتخفي ايضا . اما افاصيص التي ارتدت الى تاريخ المأساة الفلسطينية عام ١٩٤٨ او الى تفاصيل معركة سيناء عام ١٩٥٦ فانها وقفت عند حدود الحيلة الفنية ولم يتحول القناع التاريخي لديها الى جزء من بنية الرؤى ولم يندمج في عالم المعنى ليكسب عمقا وثراء كما هو الحال عند جمال الفيطاني . ومن هنا فاني اعتبرها مجرد مدخل تهديدي لافاصيص الفداء .

ذلك لان افاصيص الفداء الحق لا تكتفي بالوقوف عند حدود تناول عمليات الحرب والفداء سواء القديمة منها او الحديثة . ولكنها تتجاوز حدود هذا تناول الوصفي للعملية الفدائية الى نطاق الرؤية الفدائية للقضية الفلسطينية ككل . ولا اغالي ان قلت وللقضية الانسانية بشكل اعم . انها افاصيص التي يصبح فيها الفداء ليس وسيلة العربي للخلاص من محنته الراهنة فحسب . ولكن سبيلا الوحيد الى تحقيق ثورته الحضارية الشاملة .. الى مراجعة كل القيم والتقاليد

المهترئة .. الى ارنباد آفاق جديدة وخوض مفامرة فريدة لتحقيق نسق انسانيته .. وهذه افاصيص قليلة بالرغم من الكثرة البادية لافاصيص هذا النوع .. فقد كتبت دون اي مبالغة اظنان من افاصيص التي تتناول العمليات الفدائية والتي تعيد طرح القضية الفلسطينية من جديد . ولكن قليلة هي افاصيص التي تنتمي الى اسلوب الفداء بالمعنى الذي طرحته .. غير ان هذا لا ينفي ان عددا كبيرا من هذه افاصيص - برغم عدم ارتفاعها الى مستوى اقصوصة الفداء - قد نجح في تعميق ابعاد القضية الفلسطينية في وجدان القارئ . كما تمكن من تصحيح الكثير من الافكار الخاطئة التي شاعت عنها والتي ساهمت في صياغة ماساها معا .. فلم تعد القضية الفلسطينية عبر هذه افاصيص مجرد قضية ثار - كما كانت من قبل - ولكنها تحولت الى قضية حياة .. الى قضية حياة الانسان العربي بكل ما فيها من مواجهات حضارية وفكرية وانسانية وسياسية ... اصبحت محور كل التحديات التي عليه ان يجابهها ، ولم تعد قضية ثار او دين ... كما استطاعت هذه افاصيص ايضا ان تؤكد سقوط كل الافئدة القديمة والتواريخ القديمة التي تحكمت في قضية فلسطين وان تدعو الى ضرورة بقاء الفلسطيني فوق ثرى الوطن وان تساهم في تأكيد صموده ومقاومته .. ومن هذه افاصيص (العراء) و (شيخ الكرامة) لسهيل ادريس ومعظم افاصيص مجموعة سليمان فياض الاخيرة (احزان حزيان) ومعظم افاصيص مجموعة غسان كنفاني (عن الرجال والبنادق) وبعض افاصيص اديب نحوى الاخيرة وغيرها .. هذا الى جانب افاصيص التي يتحول فيها الفداء الى رؤية وسبيل للخلاص من كل هموم الانسان العربي مثل (زيارة في الليل) و (العودة الى البيت) لسليمان فياض و (زليخة .. البعد يقترب) لجليل القيسي و (حدود مرسومة على الخرائط لوليد اخلاصي) و (سهيل المارة حول العالم) لجليل القيسي ايضا و (الارجوحة) لمحمد خضير وغيرها . كل هذا بالإضافة الى افاصيص التي حاولت ان تحقق طموح الفن في ان يكون فعلا يرافق افعال المقاومة ويثريها ، او ان تشارك في جعل المتلقي اكثر فهما لطبيعة الاحداث التي تعيشها الأمة العربية واكثر وعيا بتفاصيلها او ان تعبر عن ذلك التمزق الرهيب في الوجدان النفسي القومي نتيجة لذلك الانفصال الكامل بين ما يدور على جبهات القتال وما يدور في الواقع ، او بين الوهم والحقيقة ..

.. ومن هذه افاصيص قصة ابو المعاطي ابو النجا (السائل والمسئول) التي تتناول فيها الحقيقة من عدة جهات للنظر وان يعقد عددا من المواجهات بين ابعادها وزواياها . وقصة هانسي الراهب (موزاييك عربي ذو جلد مسحور) التي يفعل فيها نفس الشيء ولكن من خلال منطلقات مفارقة .

من خلال كل هذا استطاعت الاقصوصة ان تتفاعل - بمصطلحاتها الخاصة - مع الدعوة المخلصة الى التغيير التي اعقبت الهزيمة . وان تلمس الاوتار العميقة او الدفينة في حاجتنا الماسة الى ثورة حضارية شاملة تقوض الافكار القديمة والتقاليد القديمة والمبادئ القديمة . وتعبير آخر فقد استطاعت الاقصوصة من خلال كل هذا ان تخوض ثورتها . ان تكون الاقصوصة الثورة .. وقد اصبحت الاقصوصة ثورة ليس عندما حطمت الشكل التقليدي ولا عندما تجاوزت حدود الفهم التقليدي للواقع والانسان ، ولا عندما استطاعت ان تستشرف الحاضر لترى من خلف حجب ملامح المستقبل وترهص بابعاده : لقد أصبحت الاقصوصة ثورة ليس لانها فعلت كل هذا فحسب ، ولكن لانها اصحت الاقصوصة الفعل والاقصوصة الرؤيا ايضا .. لانها لم تجهض الفعل الثوري ولم تؤخره ولكنها اخذت تستحبه وتستشيره وتستولده . ولانها لم تمتص غضب الجماهير بل حاولت ان تستعله وتوجهه لتفوده فسي طريق الثورة وتفعلته . ولانها استطاعت الى جانب كل هذا ومن خلاله ان تصيف الى ضمير العربي قدرة على الفهم والحسم والتغيير .. قدرة نرتجى منها ان تثمر نصرا وان تثمر ثورة حضارية شاملة تدفع الأمة العربية خطوات وخطوات على طريق التقدم والثورة والحرية .

صبري حافظ

القاهرة

صوت اول :

ها انذا أخرج عن وجهي المملوك ،
أحاذر أن أسقط فيه
أخلع عنه قناع الامن الواجف .. أمشي ،
أتخطى عتبة ماضيه
أفتح للشمس نوافذي الكسلى ،
أتفيا حفرة آتية
وأصيح السمع لأقدام الفجر النابض ،
بالرعد
لا القي بالا للنسيان الموغل ،
في التيه
وبقايا الزمن الملعون .. وشارات الضوء ،
الليلىة .. في ايقاع اغانيه

صوت ثان :

هذي الاصباغ اللونية لا تجديك
فالصبح القادم يفضحها .. علنا ويعرّي
ماذا تنتظر ..؟؟ حلول الليل لتخرج ،
من معطفك الاملس ،
كالبرق الهاجس بالرؤيا
وتعرّي جسد الخوف لوهج النور ،
الدافق فيك
للصمت المثلث بالكلمات الصوفية ،
وهو يناديك
شمسك لا تعرف أشراقا - ان انت بقيت - ؟!
تنتظر الصيف القادم ..
وحلول الموسم والاعباد ..
صوتك لا يسمع في البرية دون الاصوات
وبكائك .. لا يسعف في ذاكره الايام الستة ،
طفلاً من قومك قد مات

الكورس :

قمر الحب المطفأ في عينيك
ولى من اعوام
ويداك الموثقتان برعب القيد ،
المشدود اليك
نتحداها أن تتمرد !!
هل تملك دفعا للخوف
هل يملك فمك القول
لا تعرف أن تتحدث .. تجهل
فاخرج من معطفك البالي .. وأمدد ،
للريح الفجر بأغمار يديك
واشرع للطلقة صدرك .. وافتح ،
لمسيل الجرح الساخن في زنديك
بإب الخطوات
وليتحدث صوتك بالثرات

التخيطع ١٩٧٠م

عمر أبو سالم

الأردن

ثورة الكوميديا في المسرح المصري

أوديب السبعينات ..

بقلم محمد بكات

.. وربما إلى رفض المسرحية نفسها باعتبار أن ما قام به من إعادة تفسير بعض جوانب الأسطورة واختيار ما يخدم فكرته الأساسية منها وإهمال ما لا يحقق لهذه الفكرة هدفها اعتداء على قداسة الأعمال العريضة بما يفقدها جوهرها الاصيل .

ومع أنني لست هنا في معرض الدفاع عن تناول علي سالم على الأسطورة الأفريقية الأم والبأسا ذلك الثوب المصري الفرعوني الذي ظهر في مسرحيته ، فإن ثمة حقيقتين تفرضان نفسيهما علينا الآن في هذا الحديث :

الاولى : تتصل بطبيعة الأسطورة ونشأتها وتكاد تتفق على أنها تقوم على تعريف الواقع .. وهنا يقول لنا توماس بولفنش في كتابه « ميثولوجيا اليونان وروما » في الجزء الخاص بنظرته التاريخية للأسطورة .. « أن اعلام الاساطير ليسوا سوى أناس قد عاشوا فعلا وحققوا سلسلة من الاعمال العظيمة .. وعلى مر الأيام اُضيف اليهم خيال الشعراء ما وضعهم في ذلك الإطار العجيب الذي يتحركون فيه » .. ومعنى هذا أنه لا يستبعد إطلاقا - بل لعله أقرب إلى العقل - أن تكون أسطورة أوديب مأخوذة من واقع مصري وسط ظروف هجرة الحضارات القديمة عن طريق القوافل من آسيا وأفريقيا إلى أوروبا .. وهناك أدلة بلا حصر - ليس هنا مكانها - تؤكد تأثر شعوب منطقة البحر المتوسط عن طريق التزاوج والحرب والتجارة والإشعاع الثقافي بالمتقدات والاساطير والديانة المصرية القديمة باعتبارها الحضارة الأم في هذه المنطقة من العالم القديم .. يقول لنا بيرنارد لويس في كتابه « أرض السحرة » الذي عربه الدكتور حسين نصار .. « الغريب أننا نجد لأوديب الذي يفقد على أمه بعد اشتهاها صورة في أساطير الفراعنة إذ تشتهي زوجة أنوبو أخا زوجها باتا فيخصي هذا نفسه ويموت ثم يبعث على قاعدة عرفت فيما بعد بأنها تموزية (1) » .. ويقول لنا بلوتارخوس في كتابه « إيزيس وأوزيريس » على لسان دكسوس .. « أن زيوس كان في أول أمره ملتصق بالساقين فشقتهما إيزيس وكان جمهرة الناس يزعمون أن زيوس هو آمون وأن أبولو هو ابن إيزيس من أوزيريس عندما كان في رحم (ريا) وسمياه حورس الأكبر وثمة من يقول أن سراجيس الذي كان إلها مشتركا عند جميع الشعوب هو

وسط ركاب هائل من اعمال الفرق الخاصة والمسرح التجاري .. تلك التي يدعي اصحابها انها تنتمي الى فن المسرح والكوميديا - وهما منها براء - يخرج علينا علي سالم كالشهاب بمسرحيته الجديدة التي تدوي في سماء القاهرة بصوت زاعق هذه الايام وهي « كوميديا أوديب » التي اخرجها جلال الشرفاوي لمسرح الحكيم تحت اسم آخر - لا اوافق عليه - هو « انت اللي قتلت الوحش » والتي حققت اول نجاح فني وجماهيري للموسم المسرحي في القاهرة هذا العام .

لقد بدأ هذا الموسم بداية سيئة بمسرحية أكثر سوءا عن العمل الفدائي الفلسطيني كتبه عبد الرحمن الشرفاوي تحت اسم « وطني عكا » واخرجه بشكل ميلودرامي سمج مدير المسرح القومي كرم مطاوع .. ثم ظهرت مسرحية أخرى لا تقل سوءا وتحاول أن تتمسح أيضا بالقضية الفلسطينية في كثير من التزييف التاريخي والفني واعني بها مسرحية معين بسيسو التي تسمى « ثورة الزنج » والتي اخرجها وسط كثير من الضجيج نبيل الالفي .

كانت هذه المسرحيات وغيرها استهلاكا سيئا لموسم مسرحي بدأ انه سيحقق فشلا مؤكدا بلا جدال حتى ظهرت « كوميديا أوديب » فإذا بملامح الصورة تتغير على الفور وإذا ببشائر النجاح تهب كريح الصباح الندية بعد ليلة حالكة .

ولقد صدرت المسرحية الجديدة في كتاب جاء ظهوره موقوتا بعرض المسرحية .. وقد اسبق علي سالم مسرحيته بمقدمة ضمنها بعض اجتهاداته حول أسطورة أوديب ، وهي الاجتهادات التي قامت عليها فكرته الأساسية في المسرحية .. تلك الفكرة التي تزعم استنادا إلى بعض الكتب الأخرى أن أوديب الأفريقي ليس في الحقيقة سوى اخناتون المصري وأن أحداث الأسطورة التي وقعت في اليونان ليست في الحقيقة سوى التحوير الأفريقي لأحداث التاريخ التي وقعت في مصر .. ومن هنا واتساقا مع هذه النتيجة فقد استباح علي سالم لنفسه عملية رد الأسطورة إلى أرضها الواقعية في مصر فإذا بأسطورة أوديب التي عاشت في الوجدان الإنساني لآلاف السنين كأسطورة أفريقية تتحول في مسرحيتها إلى واقع مصري فرعوني وأن احتفظ مع هذا ببعض الاسماء اليونانية كتريزياس وأوديب وكريون وجوكاستا .

وقد كان من شأن هذا التناول على المقدسات القديمة أن يثير حنق الأكاديميين ويدفعهم إلى رفض النتائج التي توصل إليها علي سالم

١ - أنوبو صيغة لانوبيس وباتا اله مصري قديم .



علي سالم



وبمدي حرية الفنان في تناول ، ثم بعلاقة اسطورة اوديب على وجهه
خاص بالتاريخ المصري القديم - ولنسلم مرة اخرى كما يقول الدكتور
احمد كمال زكي ان الاسطورة حتى بوجود العناصر الوحشية واللاعقلية
فيها انما تقوم على اصول تاريخية وطبيعية صحيحة (١) - اقول انه من
جماع هذه الحقائق يصبح من حق علي سالم ان ينتقل بالاحداث من
طيبة اليونان الى طيبة مصر وان يخلع على الجو العام للمرحية
وشخصها صفة فرعونية وان تتحول المأساة بين يديه الى كوميديا (!)
دون ان يتهم عمله بأنه يدخل ضمن دائرة اعمال البرلسك التي تقوم
على مسخرة الاعمال الادبية العظيمة .

لقد اتجهت الاعمال المسرحية في اغلبها بمسند الهزيمة المروعة
- والمؤقتة - في الخامس من حزيران الى ثلاثة منابع اساسية تستوحىها
وتستلهمها وتسقط عليها ما تشاء من المصامين .. وهذه المنابع الثلاثة
هي : التاريخ ، والاسطورة ، والفتنازيا .. هكذا رأينا هذا الانجاء ينتظم
اغلب اعمال كتاب المسرح المصري بعد النكسة ابتداء من « مسامير »
سعد الدين وهبة حتى « اوديب » علي سالم .. ولم يكن استلهم
الكاتب للتاريخ او بحثه في الاسطورة او نزوعه الى الفتنازيا لمجرد
التجديد ولكنه كان وسيلة فنية يمكنه من طريقها طرح قضايا اللحظة في
لغة فنية عميقة الدلالة بالغة الإيحاء والثراء .

ومن هنا تكمن قيمة هذا العمل الذي يتوسل فيه المؤلف بكل
ثراء الاسطورة من ناحية وبطل خياله الفتنازي الغصب من ناحية
اخرى - وعلي سالم هو ابرع من استخدم الفتنازيا في المسرح المصري
دون ان ينفصل عن الواقع للحظة واحدة .

ان « كوميديا اوديب » تعتبر فتحاً حقيقياً او هي ثورة كاملة في
كوميديا المسرح المصري .. هذه الكوميديا المليئة المريضة التي ظلت
لاثر من خمسين عاما - وما تزال - تنهل من مسرحيات البوليفار التي

اوزيريس . وهناك اسطورة قديمة تقول ان اوزيريس هو ديونيسوس
الغريقي نفسه « .. ومعنى هذا كله ان ثمة علاقة حميمة بين التاريخ
والاساطير المصرية القديمة وبين ما عرف بعد ذلك في اليونان من اساطير
.. وهذا يؤكد ان الافتراض الذي بدأ منه علي سالم وجعل فيه
الاسطورة اليونانية هي الصيانة الادبية للتاريخ المصري القديم افتراض
اقرب الى الصواب منه الى الخطأ ويكاد يقطع فيه العلم بكلمة فاصلة
تزداد تأكيداً كل يوم بمزيد من الابحاث التي تقف في جانب علي سالم
او يقف هو في جانبها .

ومن هنا فلا يضير المسرحية في شيء - بل لعله يزيدا ثراء - ان
تناول الخطوط والشخصيات العامة للاسطورة بنفس ملامحها واسماها
اليونانية وتخلع عليها ثوبا مصرياً فرعونياً قديماً دون ان يعتبر هذا خلطاً
او اعتداء على قدسية الشكل الذي انتهت اليه الاسطورة وعرفت به .
والحقيقة الثانية .. تتصل بمدي حرية الفنان في تناول الاحداث
والشخصيات التاريخية او الاسطورية بشكل مطلق .. ولنا بحاجة
هنا الى ان نقول ان امضى اسلحة الفنان هي حريته في تناول
والاختيار واعادة التفسير والتصرف حتى في الحقيقة العلمية نفسها
وتلك سمة من سمات الفن .. فرجل العلم لا يملك الا ان يخضع للحقيقة
التي تقول ان مجموع واحد وواحد يساوي اثنين ولكن الفنان يملك ان
يقول ان مجموعهما - كما يراه وكما فعل ذلك يونسكو مثلاً في احدي
مسرحياته - يساوي ثلاثة .. تماماً - ولكن على مستوى آخر - كما
يستخرج فرويد عقدة لاوديب لم تخطر على بال سوفوليس ، او كما
يقوم مخرج سوفياتي - وقد حدث - باخراج « هاملت » بشكل يؤكد ان
ازمته ليس مبعثها قلقاً داخلياً وانما سببها ظروف التكوين الطبقي في
المجتمع الذي يحيط به وهو تفسير لا يمكن ان يكون قد خطر على قلب
شكسبير .

ان التاريخ بكل حقائقه ليس في النهاية - كما يقال - سوى وجهة
نظر ، ولهذا فمن حق الفنان ان يختار منه ما يريد دون ان يعتبر هذا
تجاوزاً على الحقيقة التاريخية في شيء .. فاذا كان الامر كذلك مع
التاريخ الا يصبح من باب اولي ان يملك الفنان حقاً اكبر وحرية اوسع
في التعامل مع الاسطورة ؟ .. ان الاسطورة - كما يقول الدكتور احمد
كمال زكي - يحكمها « اللامعقول واللامعقول واللازمان واللامكان وفي كل
هذا تبدو الاسطورة وسطاً بين الحلم واليقظة او لعلها تبدو كأنها ضرب
من احلام اليقظة ممتنع » .. ومن هنا فلا يحق لنا ان نلزم الفنان وهو
بصدد التعامل مع الاسطورة ان يصبح ذلك التابع الدليل لاحداثها الام
بحيث تمنعه من تجاوزها او الخروج عليها .

ان ثراء الاسطورة يكمن في تجدها وحيويتها وقدرتها على العطاء
عندما تسال عن حلول لقضايا العصر .. ومسرحية « اوديب ملكا »
لسوفوليس بكل عظمتها وشموخها كان يمكن ان تصادر على اية محاولة
يمكن ان تأتي بعدها لاستغلال نفس الاسطورة باعتبار ان كاتباً لن يستطيع
ان يكتب عملاً آخر عن اوديب يصل الى قمة هذا العمل الفذ .. ولكن
الاسطورة ظلت تملك القدرة على العطاء كل يوم حتى كتبت عدة مئات من
المرات ابتداء من ايسمبولوس ومروراً بسوفوليس وسينيكا وكورنيلي
وفولتير واندريه جيد وجان كوكتو حتى توفيق الحكيم وعلي احمد
باكثير وعلي سالم دون ان تتشابه محاولة من هذه المحاولات مع الاخرى
ودون التزام صارم من هؤلاء الكتاب بالاحداث الحرفية للاسطورة ..
وهذا بالضبط هو ما نادى به ارسطو في فن الشعر حين قال (١) ..
« لا داعي الى الحرص باي ثمن على المخارفات التقليدية التي تدور
عليها مأسينا . ان هذا الحرص يشير الاشفاق لان التواريخ المعروفة
ليست معروفة في الواقع الا لفئة قليلة من الناس ومع كل هذا فكل
المشاهدين يستمتعون بها » .. وهو القول الذي ينقض رأي كثير من
الاكاديميين الذين اثاروا مشكلة مدى علاقة المسرحية بالاسطورة الام .
ومن جماع هذه الحقائق التي تتصل بطبيعة الاسطورة كمادة ،

صنعت اتجاه المسرح التجاري الفرنسي منذ أواخر القرن التاسع عشر .. ان الاتجاه الذي سيطر على الكوميديا في المسرح المصري هو اتجاه المقتبسات الفرنسية التي تقوم على موضوع واحد لا يتغير هو موضوع الخيانة الزوجية بأنماطه الثلاثة الشهيرة المكونة من الزوج والزوجة والعشيقة .. وهو اتجاه مريض عفى عليه الزمن ولكنه ما زال يمثل النغمة السائدة في أغلب أعمال المسرح الكوميدي فسي مصر .. فإذا وجدنا فجأة ذلك الذي يرفض هذا الاتجاه ويثور عليه ليكتب الكوميديا النظيفة كاصفى ما تكون من يتابعها الاصلية مستخدما في ذلك جوهر الاسطورة حيناً والفتنازبا فسي اغلب الاحيان ملتصقا اشد ما يكون الالتصاق بالواقع الاجتماعي في مصر لعرفنا مقدار هذا التحول الخطير الذي احدثه - منذ ست سنوات - وما زال يمضي فيه الى الامام كاتبنا العجاذ علي سالم .

ومع هذا فان مقارنة اوديب علي سالم بأية معالجة مسرحية أخرى لاسطورة اوديب - فضلا عن محاولة المطابقة بينها وبين الاسطورة الام - تحمل ظلما فادحا لهذه المسرحية .. لان هذه المقارنة في اسعد الاحوال لن تقودنا الا الى القيمة النسبية للعمل .. اما القيمة المطلقة للمسرحية - وهي ما يجب ان يذهب اليها الناقد - فتكمن فسي المسرحية نفسها وتحدد هذه القيمة بمضمون العمل والشكل الذي يحتوي هذا المضمون . ان تاريخ المسرح المصري يحتفظ بمحاولتين سابقتين لمعالجة اسطورة اوديب وهما معالجة توفيق الحكيم وعلي احمد باكثير .. وفسي هاتين المحاولتين وقع الحكيم وباكثير في أسر سوقوطليس ودارا في فلكه دون اضافات تذكر .. حاول الاول تفسير الاسطورة تفسيراً تاريخياً وحاول الثاني تفسيرها جنسياً .. وفي كلتا المحاولتين كان لا بد لكل منهما ان يخر صريحا تحت اقدام سوقوطليس .. وهنا تتحدد قيمة هذه المعالجة الجديدة للأسطورة والتفسير الذي استخلصه منها علي سالم من كوميدياه الرائعة .. لقد ثار على توفيق الحكيم وباكثير وبلغت به الجراة ان ثار على المعالجة اليونانية للأسطورة بل على احداث الاسطورة نفسها .

لقد تحولت مأساة اوديب وشعب طيبة بين يدي علي سالم الى كوميديا - وهل يملك مؤلفنا الا ان يكون كاتباً كوميدياً ؟ - ولكنها هذه المرة ليست تلك الكوميديا الساخرة التي التقينا بها في اعمال سابقة للمؤلف نفسه كانت تستهدف النيل من بعض سوءاتنا الاجتماعية المحدودة كالروتين والبيروقراطية وغيرها من مظاهر الزيف في الواقع المصري .. ان كوميدياه الجديدة بعد ان وصل الى هذه الدرجة من النضج تدخل من اوسع الابواب فسي دائرة الكوميديا السوداء او الكوميديا الدامعة المرة التي تتناول وضعاً بأكمله وشعباً بأسره ومرحلة تاريخية بكل ما تحفل به من مظاهر الايجاب والسلب .

فهنا مدينة - هي مدينة طيبة المصرية القديمة - يتهدها وحش يقف على حدودها الشمالية هو ابو الهول .. وهو وحش رهيب ياكل المدن والجماعات ولا يكتفي بمواجهة الافراد .. وفسي مواجهة الوحش تقف طيبة عاجزة وهي منقسمة الى شعب وحكام .. والشعب في مدينتنا شعب لاه قد انصرف عن الخطر المحدق به الى كثير من المرح وقليل من الجد .. ولكن هذا الشعب بكل ما يمكن ان يؤخذ عليه ينطوي على معنن اصيل وضمير حي وروح متوثبة يمثلها جميعا ذلك الرجل العظيم « تريزياس » الذي فقد البصر ولكنه لم يفقد البصيرة .. واما الحكام فهم مجموعة من الشخصيات الجوفاء ، والمحين للسلطة وللوثام ، والخونة والذين يهبون الى ما دون مستوى مسؤولية الحكم .. ويتمثل هؤلاء في شخصيات « جوكستا » الملكة التي تأمرت على ازواجها تباعاً ، ومن « اوالح » رئيس الشرطة في طيبة الذي ينشر الفرع والخوف في قلب المدينة ثم في « حور محب » الذي يزيغ كل شيء لمصلحته واخيراً في « اوغ » الذي يعبت باقتصاد المدينة اولا بأول .

ووسط هذه المجموعة يقف « كريون » قائد الجيش وهو رجل

شريف وجاد .. ولعل وجود هذه الشخصية بكل ما تمثله من نقاء وسط مجموعة الحكام الجوف يمثل الوجه الاخر المكمل - والمقابل - لشخصية « تريزياس » بكل ما تمثله من حكمة وتبصر وسط هذا الشعب الذي استلبه كل ما هو تافه وغوغائي من الامور .. وهاتان الشخصيتان هما ما يحققان للمدينة بقاءها ويحفظان لها توازنها .

وتبدو الحياة في طيبة مظلمة اشد ما يكون الليل حلكة .. فهنا عناصر ثلاثة تكفي لانهايار اعظم مدينة في العالم حتى ولو كانت طيبة ام الحضارات والابطال .. والعنصر الاول : يتمثل في الخطر الخارجي المحقق بالمدينة وهو ابو الهول .. والعنصر الثاني : يتمثل في السلطة الحاكمة التي تدمرها المصالح الشخصية وتقف وهي اعجز ما تكون عن عمل اي شيء .. والعنصر الثالث : يتمثل في شعب المدينة الذي تمزقه السلبية والتواكل واللهو عن كل شيء .

ووسط هذا الانهيار التام يهبط « اوديب » الى المدينة ويتصدى للفر الذي يلقيه الوحش ويعود سالماً ليصبح ملكاً وليتزوج الملكة .. ويبدأ اوديب من الانتقال بمدينة طيبة حضارياً الى آلاف الاعوام القادمة .. ويفرغ هذا الى معمله واختراعاته لتحقيق حلمه بجعل طيبة اعظم مدينة في العالم .. وتكتسي المدينة فعلاً بفلاف حضاري برآى قد يخدع النظر حقاً ولكنه لا يمكن ان ينفي عوامل الدمار التي بدأت تاتي على جسد المدينة من الداخل وفي الخفاء وعلى مهل .

كان اوديب طيباً ومحبا لطيبة فلم يشأ ان يبتسر او ان يقسو .. وقد انزلق به هذا الحب الى بعض التنازلات التي تمت بعلمه احياناً والى كثير من الاخطاء التي وقعت بغير علمه في كثير من الاحيان .. وكان لا بد ان تقع المأساة فيظهر الوحش مرة ثانية (!!) حتى اذا خرجت طيبة للافاته هزمت هزيمة نكراء لم يتوقعها كبيرهم والصغير . وبدأت تظهر الاخطاء :

- كانت هناك الملكة « جوكاستا » التي تتجسد فيها كل مساوئ طيبة القديمة التي وقفت عاجزة امام الوحش .. انها الماضي الذي لم تتخلص منه طيبة فاخذ يلقي بظله الاسود على الواقع الذي اخذ ينمو .. والحق انها لم تكن ملكة على أي وجه من الوجوه .. كانت مجرد امرأة تمزقها رغباتها الانثوية الصغيرة ويستولي عليها مجرد الاستيلاء على الرجل طالما كان مفيداً لها والتخلص منه مع اللحظة التي يثبت فيها العكس .. ولهذا كانت الملكة هي مركز الدائرة لكل العناصر السيئة التي اخلت تعمل عملها في نهش روح المدينة من الداخل .

- وكان هناك « اوالح » رئيس الشرطة وابفص صور السلطة في طيبة .. كان اول التآمرين مع الملكة في الخفاء .. وكان يمزقه الخوف ويسوء استغلال سلطانه العريضة ولهذا كرم الافواه وعذب وقتل وسجن ودمر روح الشعب بنشر الارهاب والخوف في قلوب الجميع فسي ظل دعواه البرينة للحفاظ على الامن في طيبة .. وكان فضلاً عن ذلك من اول التآمرين على اوديب والمستفيدين منه في الوقت نفسه .

- وكان هناك « حور محب » رئيس كهنة آمون ومدير جامعة طيبة .. ومسؤولية هذا الرجل تكمن في سلطانه باعتباره رجل دين وعلم مما .. ومن هذا الموقع كان انحراجه الخطير حين زيف الحقيقة وحور الكلمة - وما اخطر الكلمة - وجعل من اوديب الانسان الها والقي على المدينة ظلاً كثيفاً من الكلمات الجوفاء الكاذبة التي تبعد عن الواقع بعد السماء عن الارض .

- وكان هناك « اوغ » رئيس الفرقة التجارية ورئيس مجلس مدينة طيبة ذلك الذي عبت باقتصاد المدينة وحوله الى مجموعة من المستحذات الحضارية .. واستحالت اموال الشعب بين يديه الى ثروة ينهل او يسرق منها ما يشاء مع المجموعة الفاسدة التي تملك بزمام السلطة .

- ثم كان هناك شعب طيبة الذي استمر الكسل واغرق نفسه في كثير من مظاهر النديماجوجية واحب اللهو قبل العمل واستسلم لكثير مما يفعله به « اوالح » ومن معه دون ان يقوم بواجبه كشعب في الرقابة



جلال الشرقاوي

وخطورة الدور الذي يقوم به « اوالح » ومن معه متشابه بهذا مع كريون .

وثانيهما : انه وهو يلقي المسؤولية على الشعب لم ينه الى ان انسان طيبة في حاجة الى اعادة البناء من جديد .. انه لم يحذر من ان هذا الانسان غير جيد الصنع ومدمر من الداخل .. كان عليه ان يفعل هذا قبل وقوع الكارثة .. ولكنه على العكس فعل .. لقد انجرف وراء الحماسة العاطفية فدفع الشعب الى معركة مع ابي الهول وهو يعلم .. وهذا خطأ منه .. او لا يعلم .. وهذا خطأ افدح .. ان شعب طيبة لم يكن على استعداد للاقاة الوحش لان اعادة صياغته لم تكتمل او انها لم تبدأ بعد وبناءه لم يكن سليما .. لقد دفع تريزاس ابناء طيبة الى عملية الانتحار التي تمت امام الوحش لانه اصاب نصف الحقيقة - وهي مضللة - حين القى على الشعب مسؤولية الدفاع عن نفسه دون ان تنفذ بصيرته الى النصف الثاني من الحقيقة والتي تتمثل في الاجابة على هذا السؤال : هل كان شعب طيبة مهينا لهذه المسؤولية الضخمة التي ارتضى القيام بها ؟

ان هذا القصور في الاحاطة بشخصية تريزاس وابعادها يمثل اهم اخطاء هذه المسرحية الجيدة .. وخطأ علي سالم هنا هو خطأ تريزاس نفسه واعني به النفاذ الى نصف الحقيقة وكم تقودنا انصاف الحقائق الى انصاف الحلول والحكم على الاشياء حكما لا يتسم بالدقة الواجبة .

ان هذه النقطة نفسها هي التي وضعت المسرحية في مازق هام ذلك انها طرحت مجموعة من الاسئلة .. او هي طرحها علينا دون ان تجيب عليها .

ان المؤلف - مثلا - ينال من شعب طيبة على طول المسرحية وعرضها ويدينه بشيء كثير من القسوة - قسوة من يجب - ثم يطالب هذا الشعب نفسه - !! - بان يتولى حل اللغز ومواجهة الوحش مع

والتوجيه وانزال العقاب بمن يعيشون به وبمصالحه .. لقد اخطأ شعب طيبة حين اخذ ينتظر الحل للفرز يهبط عليه من السماء او يقدم له على طبق من الذهب .. واخطأ حين عاش ليومه واغرق نفسه فيما لا حد له من المظاهر المادية دون الاهتمام بجوهر الاشياء والجوانب الروحية والفكرية .. واخطأ - خطأ الاكبر - حين آله اوديب او انساق وراء تاليه فكان قمينا به ان يصبح جسدا بلا محتوى وان يصاب بالطاعون فتحق عليه الهزيمة .

ثم كانت هناك اخطاء الشرفاء :

- كانت هناك اخطاء اوديب برغم كل حبه وكل ما فعله لطيفة وبرغم كل تعاطف المؤلف معه ومحاولة تقديمه في صورة المثال .. اول هذه الاخطاء انه تقلد الحكم في طيبة بخدعة كان يعلمها يقينسا بينه وبين نفسه .. ومن هنا تورط فيما تلا ذلك من اخطاء .. لقد سمح لنفسه ان يؤله مع ان عظمت في كونه انسانا .. وسمح لبعض العناصر الفاسدة ان تبقى في الوقت الذي كان يجب ان يقوم فيه بالتغيير الكامل ثم سمح لهذه المجموعة ان تعمل وبنفس اساليبها القديمة الفاسدة برغم علمه بفسادها او بجانب منه على الاقل .. وسمح لنفسه بشيء من العزلة عن الناس في ظل انقطاعه داخل معمله .. وسمح لنفسه ان يتحول الى بطل فردي في الوقت الذي يجب ان تكون فيه البطولة للمجموع .. وسمح لنفسه بالانسياق وراء العواطف الجامحة للجماعة حتى ولو كان صوتها ينطق بغير الحق والواقع .. وسمح لنفسه باخفاء جانب من الحقيقة عن الناس كحقيقة عدم قتله للوحش في المرة الاولى .. واخيرا كان هناك خطأ الفادح حين اعاد بناء المدينة لابتداء الناس .

- وكانت هناك اخطاء « كريون » قائد الحرس .. لقد صنع لنفسه جنة فاضلة وسط جنوده حين ابتعد بهم وبخلفه عن كل ما تحفل به طيبة من غنى وهو لا يعلم ان العلاقة بين الجند والناس علاقة متبادلة تقوم على التأثير والتأثر فهما وجهان لعملة واحدة .. كان عليه ان يفهم ان المرضى يعدون الاصحاء لا العكس .. لقد اخطأ كريون حين التزم هذا الموقف السلبي من كل المهازل التي يعرفها والتي سكنت عنها ما دام في مأمن مع جنوده منها .. ان هذا القائد الجاد الشجاع هو الرجل الثاني في المدينة ومن هذا الموقع كان عليه ان ينبه ويحذر ويكون الى جوار اوديب ولكنه سكت وابتعد فكان مخطئا يستاهل الحساب .

- وكانت هناك اخطاء « سنفرو » الفنان .. ربما كانت له مواقف شريفة ولكن شخصيته تنطوي على شيء من القصور .. ان الفنان هو صوت الحق وعليه ان يلتزم في اللحظات الحرجة احد موقفين .. اما الصديق او الصمت .. ان صدقه ينير وصمته يحمل دلالة .. وقد ارتضى سنفرو لنفسه شيئا من الخضوع للقهر الذي يمارسه « اوالح » مع ان حرية الفنان لا تعد .. وارتضى لنفسه ان يكتب ما لا يعتقد او ان يكتب ما لا يفيد المجموع والكل .. وارتضى لنفسه شيئا من الخوف على بيته وولده وهو أعلم الناس بحقيقة الطاعون الذي يضرب بانبيابه في جسد طيبة .. لقد باع فنه ليشترى حريته الشخصية ويا له من ثمن بخس .

- حتى « تريزاس » اراد - من وجهة نظري على الاقل - مشاركة في المأساة التي حلت بطيبة .. ان تريزاس في المسرحية يمثل جوهر شعب طيبة .. انه روح هذا الشعب وضميره .. وهو في جانب من جوانبه يمثل الحرية بشكل مطلق وهو لهذه الاسباب كلها ولاه لا يغشى على شيء حتى على حياته لانه فوق النظام يملك - وحده تقريبا - ان يقول « لا » .. وقد قالها كثيرا وظل ينه على طول المسرحية وعرضها من خطورة الاعتماد على الفرد باعتبار ان العمل الفردي حتى ولو كان يتسم بالبطولة او الانجاز عمل محكوم بقصوره .. فاقدر الشعب تصنعها الشعوب لا الافراد والحياة بيننا اصحاب الحياة لا نائب عنهم .. لقد ظل « تريزاس » ينه الى خطورة ما يفعله « اوالح » ومن معه .. ولكنه - برغم هذا - قد ارتكب خطاين فادحين :

اولهما : انه لم يواجه اوديب بخطورة الدور الفردي الذي يقوم به

ان له اكثر من تجربة سابقة معه .. فكيف ؟

ان علي سالم يقطع بوجود خطأ ما ولا يسد ان نعرف - فالمسرحية لا تجيب - اين يكمن هذا الخطأ .. هل هو في شعب طيبة الذي استسلم للتواكل والسلبية واخذ ينتظر الحل يقدم اليه هبة بغير ثمن .. ام في الفانمين على امر هذا الشعب في طيبة سواء كانوا من طائفة الفاسدين امثال « اوالح » ومن معه ام طائفة الاشراف امثال « اوديب » ومن حوله ؟ يقول علم السياسة ان الشعوب القوية تخلق حكماها القادرين .. ويقول التاريخ ان شعب طيبة ظل لسبعة آلاف عام او تزيد يصنع الحياة والحضارة ويخضر وجه الارض على ربوع هذا الوادي .. ولم يمنعه ذلك من ان يواجه على طول هذا التاريخ اكثر من اربعين شعبا وامة حاولوا السيطرة عليه والاستيلاء على وطنه انصر عليهم جميعا وذهبوا الى زوايا النسيان وكتب التاريخ وبقي هو حيا يدافع عن هذه الارض ويدفع لمن وجوده فوقها كل يوم .

لا يملك النقد بعد هذا ان يقول شيئا في المسرحية .. ولكنه لا يد ان يقف عند الفصل الثالث ليرى انه جاء دون مستوى الفصلين الاول والثاني .. لقد حلفت المسرحية طوال هذين الفصلين في آفاق انسانية وفكرية رحبة .. وفجأة اذ بمؤلفنا علي سالم ينتقل بمسرحيته مباشرة من آفاقها المطلقة الى الحديث المباشر او شبه المباشر عن مرحلة ما بعد النكسة في مصر .. ولهذا جاء هذا الفصل من المسرحية خطايا مباشرة فجاء اضعف فصول المسرحية فنيا .. ولكن هذا الفصل الذي لا يرضي النقد او الفن هو الذي يلاقي - ويا للعجب !! - اكبر قدر من حماس المشاهدين وتعاطفهم .. ولعل علي سالم كان يعلم هذا جيدا فاراد ان يقول كلمته الشريفة بكثير من الصراحة وكثير جدا من الوضوح مضحيا - الى حد ما - بمتطلبات الفن ليحقق هدفا آخر هو ان يقف شاهدا على عصره ليقول كلمته في لحظة من اخطر اللحظات التاريخية التي امر بهذا الوطن .

ان المسرحية بهذا التحليل تحتل بالضرورة - دون اي تصف - الكثير من الاسقاطات على اللحظة التاريخية التي نحيها فسي ظروف ما بعد الخامس من حزيران ١٩٦٧ .. ولكن المسرحية لا تسقط في هوة التبريرية وانما تناقش وتحلل وتكشف وتدبر وتدافع وتقول في النهاية كلمة شريفة هي كلمة الفن في المعركة .. وقد اكتسبت هذه الكلمة في المسرحية ثراءها ونبلها من ذلك المزج الدقيق الرقيق الذي قام به علي سالم بين الاسطورة والفتنازيا في اطار من الصدق الخالص للفن والحب الخالص لهذا الوطن .

وقد كان من حسن حظ علي سالم ان توفر على اخراج مسرحيته واحد من اكثر مخرجينا امانة وصدقا هو جلال الشرفاوي .. لقد فهم المخرج طبيعة ذلك المزج الرقيق بين الاسطورة والفتنازيا في المسرحية جيدا من هذه النقطة في حرص شديد على كلمة النص - اولا - وكان له في هذا تفسيره الخاص الذي لا يتناقض مع مفهوم المسرحية وانمسا يعمقه ويزيده ثراء وحيوية .

لقد انتظ جلال الشرفاوي خيط الفتنازيا فسي المسرحية وعزف عليه لحنه الهادي الجميل في تفسير العمل واصفاء صفة المعاصرة على احداثه وشخصه .. لقد اسقط المخرج عن المسرحية صفة الاطار الزماني القديم الذي تدور فيه الاحداث لتصبح الاحداث اكثر قربا من طبيعة اللحظة التاريخية المعاصرة ولتصبح الشخص اقرب ما تكون الى واقع معين ولتكتسب الكلمات دلالات وايحاءات عميقة الانس بعمق النائير .

وهكذا يصبح شعب طيبة - في المسرحية - هو جمهور الصالة - في العرض - وهو الجمهور الذي يخرج من بينه تيريزاس فسي اول المسرحية ويعود اليه في نهايتها .. ولم لا وتيريزاس هو نموذج هذا

الشعب والمتحدث بصوته .. ولهذا يصبح جمهور الصالة هو ابناء شعب طيبة الذين يتجه اليهم اوديب بحديثه المباشر في احلك لحظات المسرحية مع نهايتها .. ولان تيريزاس - هنا - هو ضمير هذا الشعب الحي وروحه الشابة الوثابة فانه لا يصبح ذلك الكهل الرث الثياب حامل العصا وانما يصبح ذلك الشاب الفص القوي البنيان دلالة على القوة التي ينطوي عليها هذا الشعب في حقيقته ولهذا تستبدل ملابسه الاغريقية القديمة بهذه الملابس المصرية الحديثة وتختفي عصاه التقليدية ليحل محلها ذلك الجيتار الذي يعزف عليه لحن طيبة الحزين والشرق بالامل في ذات الوقت وتذوب على الفور لحيته البيضاء المعروفة لتصبح تلك الباروك السوداء التي تغطي راسه واذنيه .. ثم يستكمل هذا التفسير لمعاصرة المسرحية بالديكور الذي ينزع نحو الحدائق ولا يأخذ شيئا من الخطوط المعمارية الفربونية او اليونانية وبالملايس التي تستلهم الخطوط المصرية القديمة دون ان تلتزم بها .

ومن شأن عملية الخلق التي قام بها جلال الشرفاوي في هذه المسرحية التي تعتبر افضل عروضه على الاطلاق ان تتبلور شخصية الملكة « جوكاستا » بشكل حاسم تظهر تلك العلاقة المريبة التي تقوم بينها وبين « اوالح » ولتتم معها تلك المواجهة القاسية التي تنتهي بانتحارها .. ومن شأن هذا الخلق الذي قام به المخرج ايضا ان تظهر وسط الاحداث شخصية جديدة مؤثرة هي شخصية الفنان سنغرو التي لا نثر عليها بنفس درجة التأثير والوضوح في النص المطبوع .

على ان اهم ميزة في هذا العرض هي تلك النعومة البالغة الرقة والعذوبة التي تنتظم الايقاع العام للمسرحية .. والتي ساعد على وضوحها الاستخدام الذي لحركة الجاميع واللوحات اللونية عن طريق الاضاءة الموحية الخلاصة التي اكتملت بالديكور البديع لغنان كبير اكتشفه

عَلَى مَحْمُود طَه

قَصَائِد

اختارها ودم لها

صَلَّاح عَبْد الصبور

صدر حديثا

٢٥٠ ق ل

جلال الشرقاوي هو مجدي رزق والملابس المستمدة من الاشكال الفرعونية دون التورط في اشكالها التقليدية التي صممها فوزي ابو شال وهما من ابناء مسرح الحكيم .

لقد كان لجلال الشرقاوي رأي فني شخصيتي « اوديب » و « كريون » .. او قل ان له رأيا في نهايتهما .. ولهذا جاء النص المطبوع للمسرحية مختلفا عن العرض الذي قدم على المسرح .. ان علي سالم ينتهي بأوديب بعد مواجهة الوحش نهاية تتفق مع طبيعة الشخصية على امتداد العمل .. فأوديب يكشف انه كان أعمى .. ليس ذلك العمى البيولوجي ولكنه العمى المعنوي الذي لم يمكنه من اكتشاف الحقيقة ولهذا يترك طيبة بعد ان عرف شعبها طريق الحل ليخرج هو بحثا عن الحقيقة التي افتردها .. ولكن جلال الشرقاوي في العرض الذي قدمه يبقى على اوديب بعد ان يخلع عليه صفة الرمز في آخر مشاهد المسرحية حيث يقف كنصب تذكاري للحقيقة والى يمينه سنغرو الفنان ممثلا للكلمة والى يساره كريون قائد الحرس ممثلا لمعنى القوة بالسلاح وكان الثلاثة مما يمثلون الثالوث المكون من الحقيقة والفن والسلاح وهم القوى التي يمكن ان تأتي لطيبة بالنصر .. ومن اجل الوصول لهذا المعنى فان جلال الشرقاوي يغير ايضا في النهاية التي وضعها المؤلف لحياة كريون قائد الحرس .. لقد ايقن هذا القائد الشجاع انه لا بد من فداء طيبة بالدم .. وان النصر يأتي لهؤلاء الذين يدفعون الثمن غالبا ولهذا خرج - وحده - ليكتفي بالوحش وبلموت وليثبت ان العمل الفردي حتى لو كان يتسم بالبطولة لا يمكن ان ينقذ شعبا .. لقد مات ليضرب مثلا وليثبت ان عملة النصر هي الدم ولهذا اراد ان يضع علامة على الطريق كنكك التي وضعها الحسين بن علي وجيفارا وعبد المنعم رياض وغيرهم من شهداء التاريخ .. هذا هو مغزى موت كريون في المسرحية المطبوعة وهو المغزى الذي رفضه جلال الشرقاوي واعتبر خروج هذا القائد للقاء الوحش عملية انتحار مؤكدة لا تفيد شعب طيبة في شيء بعد ان عرف الحل ولهذا ابقى عليه ليصبح واحدا من اضلاع مثلث النصر .

ويكتمل نجاح هذا العرض بأضافة عنصر التمثيل الذي قام به مجموعة من ائبغ شبان الصف الثاني من ممثلي المسرح المصري .. انهم ليسوا نجوما بمقاييس الشباب وتفكير المسرح التجاري ولكنهم كانوا اكثر تألقا من ائبغ نجوم الكوميديا في بلادنا .. يأتي على رأس هؤلاء جميعا فنان عظيم الموهبة واسع العطاء هو « فاروق نجيب » الذي لعب دور « اوالح » باستاذبة ورشاقة وفهم فتناول بقامته الفنية الى مستوى اعظم ممثلي الكوميديا في بلادنا الى الدرجة التي اصبح يسمع معها الهتاف باسمه في الصالة (١) والى جوار هذا الممثل الغذي يلعب انور اسماعيل بصوته القوي الجميل العريض وحضوره المهيبة على خشبة وفؤاد احمد بنقلاته الجميلة المبدعة بين الجد والهزل وجلال الشرقاوي باداء الاستاذ في المعهد العالي للتمثيل .. وفي الجانب الآخر يتفاوت اداء احمد عبد الحليم بين ليلة وأخرى ويضيق دور جوكستا من ماجدة الخطيب بسبب صوتها القليل ويهبط دور « حور محب » بسبب الاداء الزايق لعبد الحفيظ التطاوي ويغوب دور « سنغرو » من بين يدي محمد نوح بسبب انفعاله المبالغ فيه .

ان مسرحية « كوميديا اوديب » واحدة من ابدع ما قدمه المسرح المصري من كوميديات في السنوات الاخيرة .. والى جوارها يرتفع ذلك الركام الهائل من كوميديات المسرح التجاري والفرق الخاصة .. فما الفرق بين الكوميديا هنا وهناك ؟ .. انه الفرق الذي قال به اوسكار وايلد بين العمل الفني الذي يسيطر على جمهور الصالة والعمل غير الفني الذي يسيطر عليه جمهور الصالة .

محمد بركات

القاهرة

دار بيروت للطباعة والنشر

تقدم

مجموعة تراث العرب

تصدر باشراف لجنة من المحققين

- صدر منها
- ١ - لسان العرب ١٥ مجلدا بالقماش المذهب ٣٠٠٠٠ ق.ل.
 - ٢ - معجم البلدان ٥ مجلدات بالقماش المذهب ١٠٠٠٠
 - ٣ - الطبقات الكبرى لابن سعد ٨ مجلدات ومجلد للفهارس ١٠٠٠٠
 - ٤ - رسائل اخوان الصفاء ٤ مجلدات ٣٦٠٠
 - ٥ - البخلاء للجاحظ ٦٠٠
 - ٦ - مقامات الحريري ٧٥٠
 - ٧ - مصارع العشاق لابن السراج جزآن ١٢٠٠
 - ٨ - الاثمة الاثنا عشر لابن طولون الدمشقي ٢٥٠
 - ٩ - مجمع البحرين لليازجي ٦٠٠
 - ١٠ - مشارق انوار القلوب لابن الدباغ ٥٠٠
 - ١١ - تاريخ ولاية مصر للكندي ٧٥٠
 - ١٢ - رحلة ابن جبير ٦٠٠
 - ١٣ - رحلة ابن بطوطة ١٥٠٠
 - ١٤ - تاريخ يعقوبي جزآن ٢٠٠٠
 - ١٥ - تاريخ الدول الاسلامية « الفخري » ٧٥٠
 - ١٦ - الادب الصغير والادب الكبير لابن المقفع ٣٠٠
 - ١٧ - المحاسن والمساوي للبيهقي ١٢٠٠
 - ١٨ - آثار البلاد واخبار العباد للقزويني ١٥٠٠
 - ١٩ - رسالة الففران لابي العلاء المعري ٨٠٠
 - ٢٠ - الكامل في التاريخ لابن الاثير ٢٠٠٠٠
 - ٢١ - منتقيات ادباء العرب في العصر العباسية للاستاذ بطرس البستاني ٦٠٠
 - ٢٢ - الموشى « او: الظرف والظرفاء » للشوآء ٦٠٠
 - ٢٣ - اساس البلاغة للزمخشري مجلد قماش ٢٥٠٠
 - ٢٤ - الموضحة في سركات المتنبي للحاتمي ٨٠٠
 - ٢٥ - سبل السلام للعسقلاني ٤ اجزاء في مجلدين بالقماش المذهب ١٠٠٠
 - ٢٦ - بلوغ المرام للعسقلاني مجلد ٤٠٠
 - ٢٧ - بلوغ المرام للعسقلاني غلاف ٣٠٠

المسودة

رياح الثلج لما اشعلت في السهل ..
 .. لم تحرق سوى الاشجار
 مضت أعوامنا يا قبلة الميلاد أشجارا جليديه
 بلا ورق بلا أزهار
 واعواما بلا تذكارات
 فكل رسائلتي كتبت ولم ترسل
 نسيت بأنها في الجيب ..
 .. لم اكتب على المظروف عنوانا

رأيت نشيدنا المعبود بين صحائف الاوراق ..
 .. أشلاء من الكلمات محتضره
 يغطيها تراب الليلة الحمراء
 تعصرها رياح الساعة القذره
 وأغفى فوقها النسيان اطنانا من الحسره
 حبست الدمع لم أذرفه ملتاعا ..
 .. ولكنني نذرت الشمس ان عادت تعانق
 .. نبض أعيننا
 وترسم تحت أرجلنا
 ظلال الوجه فياضا ومبتسما
 نذرت الشمس أمنحها حصاد العوده الزاهي
 فعند غروبها الدامي تواعدنا
 وتشهد رعشة بالكف ما زالت تعاودنا
 بأننا قد تواعدنا
 مواعيد .. مواعيد

يقال بأن منزلنا بنيناه
 فرشناه
 وزينا جوانبه بألوان
 وأن حكاية الذئب الذي يعوي
 يخيف دجاج قريتنا ..
 قتلناه

وأن بأرضنا الاخرى زرنا أجود الاشجار
 من الليمون والتفاح والبرقوق والازهار

أتيت اليك مبتهلا وظمأنا وخجلنا

أتيت اليك موثوقا وعريانا
 وبين جوانحي فيض من الحب الذي كانا
 وأغنية تمور بداخلي شوقا
 واصوات تقربني
 تباعدني
 وتقتلني
 تراودني المسافات
 وتبزر نبتتها المسموم اعشابا من الخوف
 يسد منافذ الرؤيا
 جحيم الشك والعوده

لبست ملابس الترحال لم احجب
 بريق الوشم والصوره
 مدلاة على صدري
 أتيت اليك قبل قيامه الفجر

وحين أتيت كان الليل مصلوبا على الابواب
 طرقت الباب لم يفتح
 رجعت لبابنا الخلفي لم يفتح
 وجاء الصوت عبر الحائط الطيني انكرني
 وطاردني ..

« ازقتنا محرمة ولحم نساءنا عريان
 فقف يا أيها المفتون خلف الشاطئ الآخر
 ولا تنبش قبور الصمت والاحزان
 ودعنا من تسترنا بلا اسم .. بلا عنوان
 ازقتنا محرمة ولحم نساءنا عريان »

نزلت السوق علّ توهج اللقيا يجفف بحر النسيان ..
 .. عل ضراعة الكلمات تنجينا من الموت
 وجدت السوق غير السوق ..
 .. أصواتا بلا نغم ..
 .. فناء دونما أركان
 وآلاف من الاطفال ترضع من حليب الدمر والطوفان ..
 .. ترمقني عيون الناس عبر جحيمها المكنون بالشك
 دثار الصدر مزقناه بان الوشم والصوره
 مدلاة على صدري
 أتيت اليك قبل قيامه الفجر

أنيس احمد البياع

القاهرة

البحر يخن في الشهر السادس

يا صاحبي
ضيعني الاعراب
تحت رمال الشام ، والجزيره
فرشت مصحفي الذي اقسمت فيه
وساده ، ونمت
احلم ان تمرّ بي ، قوافل الرقيق ، واللصوص ، والتجار

ضيعت تحت حافر الخيول
ملاحني ، وجئت
ابعث الاهداب في التراب
اهلة للشهر الحزينه

تبسّس الصوت ، وكانت الجياد تسكب الرمال في فمي
فكل مهرة غدت مدينة ، يفتحها التتار
عمد موتاه دمي
تعلقت اهدابي الرطبة في حوافر الجياد
صرخت ملء الفم بالتراب
- ضيعت في الجزيرة الصفراء ، جبهتي ، وصوتي
ضيعت في رمالها حرابي
فردّ لي شبابي
فردّ لي شبابي

العابرون نجد مرّوا تحت عتمة المساء
رايت في جباه خيلهم نهرا من الدماء
جنثوت ، صليت ، بكيت ، نمت
يا صاحبي
الخبز في فمي احتجاج
والماء في الوريد :
لوح من الزجاج

اصيح بالاعراب
- فلترجعوا اليّ
معلق فوق صليب الزمن العتيق
معلق ، فلو تمرون غدا
ابسط وجهي قمرا ، وجثتي طريق .

حلمت انني ولدت توأمين :
العار .. والاشعار

يا اهلي الرحل : هاكم جبهتي دليل
وان رايتم في الطريق عين ماء
فأستوقفوا الاطعان ، واسألوا :
- ايتها العمياء
سواك شاعر ومات ؟
كان يحب الحزن .. والامطار .. والبكاء ؟

هذي قريش تعبر الميدان فاسمعوا
لعل في سهيل خيلها الصوت الذي نرجوه
لعل في اظعانها محمدا جديدا
هذي قريش تعبر الميدان ..
لعلني اعرف من نسائها امراه
تحمل في فؤادها الوجه الذي نرجوه
لكنني نسيت
نسيت من ذاكرتي الوجه
ماذا على هوداج القافلة القريبه
غير بقايا جثث الجنود

نعت لي النهر الذي جفّ ، فأين الماء
الرمال في حلقي ، فأين الماء
يسمر في مكة جرحي ، وانا اطوف - محرما - بفداد
اصحب في دروبها الامجاد

مات ابي تحت شميم نجد
واريت امسه .. ويومه في اللحد

نتيه في الصحراء ، اين الباب ؟
- لا باب في الصحراء
نعطش في الصحراء ، اين الماء ؟
- لا ماء في الصحراء .

لا ماء في الصحراء .
لا ماء في الصحراء .

نبيل ياسين

بفداد

سر التلمود

لم اصرخ : « اصلبه اصلبه »
دمه المهدور على اولادي وعليّ »

انا ما لقنت تلاميذي ان الناموس هراء
لكن البنطي
لمح
فتماوج صرح ابيض
وترنج
وتصاعد في السحاب خرين دماء
وتزاحم في الجوزاء
صخب وتحد . . ورجاء
فاطل بلاطس
ودموع التمساح على خديه
يفسل في الطست يديه
وعلا في الارحاء عواء :
فليخي بلاطس في صورة باراباس .

انا ما علمت تلاميذي : ان الناموس عزاء الضعفاء
ما قلت : بان الصلب هراء
ما قلت بان الايسر خد
بل صرحت بان الايسر ماضي الحد
وبان المصلوب
نفض الاكفان وداس اللحد .

بشير قبطي

بيروت

انا لم اصلبه
لم اقتله
اقسم لم اضربه
لم اجرؤ ان اطلع في عين الجرح.
في قلب يصرخ في السفح

انا لم انكره يوما
وقد اتهموني ظلما :
اني بحت بسر التلمود
ونقضت الناموس ومارست الاثما
ونبشت ضريحا في القدس وقدست تمود
انا ما قات لطفل ، مريم - يا طفل - بغي
ما قلت : بان المصابوب شقي
دجال مر سيأتي « للشعب » نبي
جبار يحكم بالدم
بل قلت : لقد سال الزاكي الدم
يمحو عنا عار الاثم .

انا لم اصلبه
لم اقتل انسانا
لم اصطد طيرا لم اذبح حيوانا
لم ادفع للاسخريوطي
لم اتنكر ، لم ابك على صوت الديك
لم اغسل في الطست يدي

نحو ثورة في الفكر الديني

- تمة المنشور على الصفحة - ٣١ -

حتى في خلال القرن الهجري الاول ، ثم عظم اختلافها في القرن الثاني ثم الثالث والرابع عما كانت عليه في عهد الرسول والخلفاء الراشدين فادى هذا الى نمو التشريع الاسلامي ذلك النمو الكبير وتطوره ذلك التطور البعيد ، فهل نصدق ان الحياة البشرية بعد تلك الاجيال قد جمدت فجأة وتحجرت وانتهى تطورها واستقرت في قالب ثابت يكفي في علاج مسائله الرجوع الى المذاهب الاربعة او غيرها من المذاهب المنقرضة دون ما حاجة الى ابتكار في التشريع وملاءمة لاختلاف الظروف وتغير الاوضاع واستفادة من تشريعات الامم الاخرى التي استمر احتكاكنا بها وتضاعف تأثرنا باوضاعها ونظمها ومعاملاتها ؟

الى هنا اعتقد ان مناقشتي ينبغي ان تقتنع معظم القراء بدون صعوبة كبيرة ، فان كل ما قدمت من حجج مبني على حقائق معروفة لست اول من استكشفها ولست اول من ذكرها . انما الذي ندر ان يفعله الكتاب هو ان يواجهوها مواجهة صريحة ليستخرجوا مغزاها الحقيقي وليقدموه لقرائهم صريحا جليا دون مواربة . ولكن حان ان ننقل خطوة جديدة في النقاش .

نمهد لهذه الخطوة بان نسال : اذا كان الاسلام لم يحاول قط ان يضع تشريعا كاملا لتنظيم المجتمع الانساني وتبدير حاجاته المعاشية وحل مشكلاته الحيوية ، فهل معنى هذا ان الاسلام لا يهتم باحوال الناس في الحياة الدنيا ، وانه كادبان اخرى غيره دين آخرة فقط لا دين دنيا ، وان كل ما يعنيه هو الخلاص الروحي للانسان وسعادته في الدار الآخرة ؟

هذا ما حاول ان يدعيه بعض مصلحينا ، فكانوا فيه جد مخطئين ، وارتكبوا مناقضة بينة لحقائق التاريخ . فالذي لا شك فيه ان الاسلام لا يهتم بفوز الناس في الحياة الآخرة وحدها ، بل يهتم ايضا اكبر اهتمام واثقه بصلاح احوالهم في هذه الحياة الدنيا ، لا يؤجلهم الى سعادة الجنة ، بل يريد لهم السعادة والبرغ والفلاح ، ويريد لهم العدل والمساواة والكرامة ، على ظهر هذه الارض . وهو قد اتخذ الى هذا عددا من الوسائل ، ووضع عددا من التشريعات ، التي كانت ممكنة وكانت لازمة ، في عصره الاول . لكن ليس معنى هذا انه وضع لهم نظاما دينويا كاملا نهائيا .

ولكن قبل ان نمضي في البرهنة على هذه الحقيقة نعود فنسال: اذا كان الاسلام لم يحاول قط ان يضع تشريعا كاملا يكفي لكل الظروف والاحوال ، نهائيا يعني عن كل اضافة وتغيير ، فهل كان هذا العجز من الله عن ان يخلق مثل هذا التشريع ؟ كلا ، لم يكن ذلك لعجز منه سبحانه ، تعالى عن كل عجز علوا كبيرا . بل كان لحكمة نستطيع ان نفهمها بقدر من التفكير ، وهي ان مثل ذلك التشريع كان يلغي فائدة العقل الذي شاء ربنا ان ينعم به على الانسان ، وان يكرم به الانسان ويرفمه على جميع المخلوقات الاخرى . مثل ذلك التشريع كان يحول الانسان الى مجرد مخلوق آلي اشبه بالآتوماتون او الروبوت ، لا يفعل شيئا سوى ان يطيع الاوامر القاطعة التي تصدر اليه ويلبى الارشادات الكاملة التنظيم والدقة التي تطبع على خلاياه . او يرتد به الى درك الحشرات التي تصدر في كل سلوكها عن محض الفريزة ، وليس في الطبيعة مجتمع اكمل ولا ادق ولا اتم نظاما ولا ابعد عن الخطأ من مجتمع النمل الابيض . (ترميت) او مجتمع النحل . ولكن هل هذا ما كان يريد خالق الكون والحياة لرفع مخلوقاته ؟

ماذا فعل الاسلام اذن ؟ هو - بالاضافة الى تقريره لاصول العقيدة

وما يتعلق بها من شعائر العبادة - قد فعل شيئين اثنين : اولهما انه نصب الغايات الاخلاقية السامية التي على المسلمين دائما ان يحاولوا تحقيقها في كل تشريع يستونه ، تلك الغايات الخالدة التي عليهم دائما ان يسعوا الى بلوغها قدر استطاعتهم البشرية ، وقدر ما تمكنهم ظروفهم واحوالهم مع اقتراب متصل الى الكمال المتفنى . لكنه ترك لهم ، واوجب عليهم ، ان يضعوا هم الوسائل ويتكروا الطرائق التي تسقى بهم الى تلك الغايات ، وان يتنوعوا منها بحسب ما يحتاجون فسى بيناتهم المختلفة وعصورهم المتعاقبة . والاسلام اذ فعل ذلك فقد دلل على حكمته وعدم تناقضه ودلل حقا على قدرته على دوام التجدد واحقيقته لذلك باستمرار البقاء . فذلك هو المعنى الوحيد الذي نفهمه ونقبله للصلاحيية لكل مكان وزمان ، وهو قابلية التجدد لملاءمة كل مكان وزمان .

وثانيهما انه في عهد الرسول عليه السلام قد شرع للمسلمين الحد الأدنى من التشريعات المدنية التي كانوا اليها في حاجة شديدة ، سواء عن طريق الوحي او بسنة الرسول . لكنه اقتصر في هذا على القدر الضروري الذي لا مناص منه . وكانت حكمة ذلك واضحة : انه في حقيقة الامر يفضل ان يترك للناس ابتكار حلولهم باستعمال تفكيرهم وتنمية معارفهم وتدريب ذكائهم ومهارتهم والاستفادة من تجاربهم . اما والعرب في زمن النبي عليه السلام كانوا يحتاجون الى بعض الحلول العاجلة في مشكلاتهم التي نجمت من تغير مجتمعهم ذلك التغير المفاجيء بمجيء الاسلام وافتاء النظام الجاهلي واقامة الدولة الجديدة في المدينة ، فان الاسلام قدم اليهم بذئذ المصدين ، الكتاب والسنة ، ذلك الحد الأدنى الذي لزمهم في زمانهم .

لا بد ان نكرر ونلح في التكرير ان الاسلام في مصدريه هذين اقتصر على الحد الأدنى الذي كان العرب يحتاجون اليه حاجة عاجلة ، فالذي يدرس هذا الموضوع يجد ان الوحي والسنة لم يكونا يضعان الاحكام الا في الضرورة الملحة . وقد نهيا الناس - في القرآن وفي الحديث معا - عن الاكثار من السؤال والاسراف في تطلب الاحكام . ويقول المفردون والعلماء القدامى ان حكمة ذلك النهي هي ان الكتاب والسنة لم يريدوا ان يضيقا على الناس بقيود لا يمكنهم بعد انتهاء زمان الوحي ان يتخلصوا منها . اقرا تفسير المفسرين للآيتين ١٠١ و ١٠٢ من سورة المائدة ، اللتين تبدآن « يا ايها الذين آمنوا لا تسالوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم » . ثم راجع سيرة النبي تر كيف كان عليه السلام يفتي ذمرا باكثر من بعضهم من سؤاله وينهاهم عن اللاحاح في السؤال ويحذرهم من مفتته . وانظر في هذا صحيح مسلم « كتاب الفضائل ، باب توفيره صلى الله عليه وسلم وترك اكثار سؤاله عما لا ضرورة اليه او لا يتعلق به تكليف وما لا يقع نحو ذلك » . تجد هذه الاحاديث :

- ما نهيتكم عنه فاجتنبوه وما امرتكم به فافعلوا منه ما استطعتم فانما اهلك الذين من قبلكم كثرة مسائلهم واختلافهم على انبيائهم . (تأمل جيدا قوله عليه السلام : افعلوا منه ما استطعتم) .

- ذروني ما تركتكم (وفي رواية ما تركتم بالبناء للمجهول) فانما هلك من قبلكم (ثم ذكروا بقية الحديث كما في الحديث السابق) . - ان اعظم المسلمين جرما من سأل عن شيء لم يحرم على المسلمين فحرم عليهم من اجل مسأله .

من هذه الاحاديث الصحيحة نستشف روح الاسلام الحكيمه في عدم اللجوء الى وضع القيود وتحديد الوسائل والحلول الا فسى الضرورة القصوى . وفي السماح للعقل البشري بل مطالبة بان يفكر هو ويجتهد في استكشاف الاجوبة على اسئلته الكثيرة . فان الناس انهم ما دام فيهم رسول الله فلا حاجة بهم الى اجهاد عقولهم وتمييز الصحيح من الخطأ والنافع من الضار ، فارادوا ان يهرعوا اليه ليجيب على كل مسألة ويحل كل مشكلة . لكنه لم يرد لهم ان يحولوا انفسهم الى مخلوقات آليية صماء او يرتدوا الى حشرات غريزية بكماء . اما

وهذه هي روح الاسلام البينة فاعجب ما شاء لك العجب من الناس يدعون ان الكتاب الذي بلغه او السنة التي وضعها بهما « الجواب على كل سؤال » وانهما « لم يتركوا كبيرة او صغيرة من امور الدنيا والدين » .

هذا موقف من الرسول يعرفه كل مطلع على سيرته الزكية ، لكن مغزاه النام لا يتدبره او لا يصرح به المفكرون والباحثون . فلنأت الان الى موقف آخر معروف ، لكنه هو ايضا لا يستنبط منه تمام مغزاه . في تلك الاحوال التي القى فيها رسول الله الى الناس بقول من اقواله في خارج نطاق العبادات ، هل كان يفرض عليهم رايه وينظر منهم الموافقة التامة والطاعة السريعة بدون نقاش او اعتراض ؟ الجواب يعرفه كل قارئ لسيرة الرسول الامين ، والامثلة معروفة على مراجعة اصحابه له ورجوعه هو عن رايه الذي ادلى به واعترافه بان رايهم اصح وانفع . انظر مثلاً ما يتكرر في متعدد الفتاوى اذ يختار عليه السلام مكاناً او طريقاً ، فيعرض اصحابه على اختياره حين يخبرهم انه لم يكن بوجهي انزل اليه ، فيقبل اقتراحهم البديل .

لكنه توج احاديثه الرائعة في الاعتراف الامين بخطاه وصوابهم بما قاله في خبر ابر النخل . مر عليه السلام يقوم يابرون النخل (اي يلحقونه بان يقطعوا جزءاً من النخلة الذكر فيغرسوه في طلع النخلة الانثى) . فقال ما اظن يغني ذلك شيئاً . او قال لعلكم او لم تفعلوا كان خيراً . او قال لو لم تفعلوا لصلح . فتركوه فنفضت او فنقصت . او خرج شيئاً اي بسراً رديناً اذا يبس صار حشفاً . فذكروا له ذلك . فماذا فعل حين راجعوه ؟ هل اخذته الكبرياء الكاذبة او استبد به الغضب ؟ بل اعترف بخطاه اعترافاً سريعاً عظيم الشجاعة الاديبية ، فقال : « انما انا بشر ، اذا امرتكم بشيء من دينكم فخفوا به ، واذا امرتكم بشيء من رايي فانما انا بشر . » (وفي رواية اخرى قال : « انتم اعلم بامر ديناكم . ») (انظر صحيح مسلم ، كتاب الفضائل ، باب وجوب امتثال ما قاله شرعاً دون ما ذكره صلى الله عليه وسلم من معاش الدنيا على سبيل الراي .)

فهل وقف المسلمون وقوفاً كافياً امام تلك القولة الخالدة ليستنبطوا منها تمام مغزاه ؟ لو فعلوا لما وجدنا منهم اناساً يفتنون ان علينا ان نلتزم بكل ما قاله الرسول في كل مسألة دون اقتصار على امور العبادة بل بتعميم على امور الدنيا . ولكن اذا كان الرسول الامين قد اقر لاصحابه بانه اقل منهم علماً بامور دينهم ، مع ما كانوا عليه من السذاجة ، وما كانت عليه حبانهم من البساطة ، فماذا ترى في حياتنا المعاصرة في النصف الثاني من القرن العشرين ، بكل تعقيداتها ومعضلاتها ، المادية والفكرية ، السياسية والاجتماعية ؟

واذا كان اصحابه عليه السلام قد راجعوه في امور فاقر لهم بحقهم في المراجعة ، وزاد على هذا فاعترف بانهم كانوا اكثر اصابة ، فماذا ترى موقفه يكون لو راجعناه نحن الان في امور اخرى كثيرة من امور ديننا ؟ اكان يفضي بناخذه العزة بالخطأ حاشاً لصدقه وامانته . ذلك الذي كانت لديه النزاهة الكافية والشجاعة الادبية الكافية ليقر بانه لم يعلم بامر بسيط شائع في تلك البيئة الصحراوية ، وهو حاجة النخل الى الابر لكي يفضج ثمره ، اكان يجادلنا بالباطل في امور اشد صعوبة وتعقيداً واكثر حاجة الى العلم المتخصص ؟ حاشاً لنزاهته وشجاعته . بل هم الجامدون المترمون ضيقو العقول ، الذين لا يدرون ما يجرونها على الاسلام من ضرر المسلمين وسخرية الخصوم .

فاذا كنا اعلم بامور ديننا من الرسول نفسه ، افلا نكون اعلم بامور ديننا ايضا في مسائل كثيرة من الصحابة والتابعين والفقهاء والعلماء الذين انقضى على اقوالهم وآرائهم وحلولهم واجاباتهم (١٢) . ما يزيد على الف من السنين تطورت فيها الانسانية تطوراً عظيماً ، وتغيرت تغيراً بعيداً في عمقه واسعا في شموله ؟

اذا كان المفزى واضحاً قاطعاً ، فلماذا نجد مشرعينا المعاصرين - حتى اكبرهم شجاعة على التجديد - يلتزمون دائماً بان يستكشفوا لكل

حكم يرتأونه سنداً وتبريراً في فقرة ما من صفحة ما من كتاب ما من كتب الفقهاء السابقين ؟ لكن هذه مسألة سنعود اليها بعد ، فلا تتعجل مواجهتها الان ، بل نمضي قدماً في التفكير فنتسال السؤال الآتي : تلك المسائل التي لم يراجع الصحابة فيها الرسول لان اقواله كانت صالحة لاحوالهم حين ادلى بها : اذا تغيرت الاحوال بعد ذلك فلم تعد تلك الاقوال صالحة لها ، افلم يكن من حقهم ان يعودوا اليه فيراجعوه فيها ؟ ام تحسب انه كان ينكر عليهم هذه المراجعة ؟ وليس من مبادئ التشريع القرآني نفسه اخذ الناس بالتدرج في فرض الاحكام ، مثل ما حدث في خطوات تحريم الخمر ؟ اما نزلت في القرآن نفسه احكام ثم عدلت او الفيت ونسخت ؟ فماذا كان يحدث لو طالت حياة الرسول وزاد تغير الاحوال ووجدت امور اخرى كثيرة ؟

هنا سيسرع بعضهم برد جاهز ، وهو ان حكمة الله شاءت الا يتوفى الرسول الا وقد اكمل الله للمسلمين دينهم ، مستشهدين بالآية المعروفة . لكن هذا يعود بنا مرة اخرى الى معنى الاكمال المقصود ، فنقتنع بعد تفكير يسير ، وبعد مراجعة سريعة لما اشرنا اليه من قبل من نمو التشريع الاسلامي بعد زمن القرآن والسنة ، الى ان الاكمال المقصود لا يمكن ان يكون المعنى الذي يظنه من يعتقدون ان القرآن قد احتوى على كل القوانين اللازمة للمعاش الدنيوي . بل هو اكمال العقيدة وما يلزمها من شعائر العبادة ، وعلى المسلمين بعدها ان يجتهدوا هم في ابتكار ما يحتاجون اليه من قوانين وفي تنويعها وتغييرها كلما احتاجت الى تنويع وتغيير .

ان قدرنا من التفكير في هذا المجال بقنعنا بان منطق تطور الاحوال من اهم المبادئ التي التزمها التشريع القرآني . ومفزى هذا المنطق ان واجهناه بامانة هو ان من حقنا ان نستكمل التشريع القرآني في الامور التي لم يستوفها ما دمنا نلتزم غاياته السامية ، وهذا هو الشرط الوحيد المفروض علينا في هذا الاستكمال . لا ليس هذا الاستكمال من حقنا فحسب ، بل هو واجبنا كمسلمين . اليك مسألة الرق مثلاً ، هذه المسألة التي اتخذها بعض خصوم الاسلام سلاحاً من اسلحتهم في مهاجمته . حقا ان القرآن لم ينته الى تحريم الرق تحريماً باتاً ، لكن لا اظن قارئاً معاصراً يحتاج الى ان اقنعه بان هذا كان بدون شك هو الهدف الذي سعى نحوه الاسلام وخطا نحوه خطوات واضحة بقدر ما سمحت به الاحوال في حياة الرسول . وهي خطوات كثيرة ما وضحتها الكتاب فلست احتاج الى تعديدها هنا .

كذلك في مسألة التوزيع العادل للثروة وحد حق الملكية الفردية بحدود . صحيح ان الكتاب والسنة اقتصرا من ناحية على ذم الطمع واكتناز المال وعلى حضي الاغنياء وترغيبهم في الانفاق ، ومن ناحية اخرى على حلول نراها الان غير كافية ، مثل الزكاة . وهذه هي الحجة التي يكررها خصوم النظام الاشتراكي . لكن وجهة الاسلام هنا ايضا واضحة لا خفاء فيها لكل من لم تنفس المصلحة الفردية او الطبقية نظرت به بفشادة . وهو ما شرحه كتاب متعددون ، وان لم اجد منهم من يستقصي التدليل فيصل الى ابراز المفزى الكامل لهذه الحقيقة .

(١٣) ربما يكفي في التدليل على علمهم المحدود اعتقادهم ان مدة حمل الجنين يمكن ان تنوم زمناً مختلفاً في تقديره بين سنتين وسبع سنوات . لاحظ انني لا احرب هذا المثل للسخرية منهم او التنديد بجهلهم ، فليس من العدل ان يطالبوا في عصورهم باكثر مما كان مستواهم الفكري يمكنهم من بلوغه . انما اخص بانتقادي فقهاءنا المعاصرين الذين ظلوا يتمسكون بما قاله اولئك القدماء . وحتى حين اضطرت حقائق العلم الحديث مشرعينا الى عدم الاخذ باقوال الفقهاء القدامى في هذه المسألة ، لم يجدوا الشجاعة الكافية لتخطئتهم بصراحة ، بل لجأوا الى حيلة « عدم السماع » ، فقرروا في قانون الاحوال الشخصية سنة ١٩٢٩ انه لا يجوز للمحاكم ان تسمع دعوى الميراث اذا ادعت المرأة ان حملها استمر اكثر من سنة بعد وفاة زوجها او تظليقه اياها . وسنشرح فيما بعد رأينا في حيلة عدم السماع هذه .

انصار الاحتفاظ بالرق ، وانصار المحافظة على حق الملكية الفردية مطلقا لا تحده حدود ، يحتاجون بان التشريع القرآني لم يحرم السرقة ولم يقصر الملكية على حد معين . وحجتهم هذه قائمة على اعتقادهم ان ما عده القرآن حلالا لا يجوز لاحد ان يحرمه ، فليس لاحد ان يحرم الحلال ، كما انه ليس لاحد ان يحلل الحرام . لكن هل تستقيم هذه الحجة مع منطق الاسلام التدرجي في فرض الاحكام ، وهل تستقيم في مسألتي الرق والملكية مع روحه السافرة ؟ فاذا سلمنا بانه ليس لاحد ان يحلل حراما ، فهل العكس صحيح بالضرورة ؟

بل اعتقد ان تفكيرنا الديني قد وصل الآن الى درجة من الاستبصار ينبغي ان تمكننا من ان نعلن بصراحة ان من حق ولي الامر مسترشدا برأي اولي الرأي ان يحرم بعض الاباحات اذا اقتنع بان تغير الاحوال يقتضي هذا التحريم لتلافي الضرر ودفع الفساد . ومثل هذا الحق نستطيع ان نطبقه في مسائل اخرى تحتاج الآن الى تقييد ما لم يقيد التشريع الاول ، كحق الرجل في الطلاق وفي تعدد الزوجات . ثم اضيف الآن ان هذا الحق قد استعمل فعلا في تاريخ التشريع الاسلامي . وفي تبيان هذه الحقيقة ننتقل الى مرحلة جديدة من هذا النقاش ، فنسأل : حتى في المسائل التي عرض لها القرآن ، هل كل احكام القرآن نفسه نصوص قاطعة في الالتزام بالفرض او بالتحريم ؟

نبدا في الاجابة على هذا السؤال بحقيقة نجد الكثيرين اما يجهلون او يتجاهلون ، ومن السهل البرهنة عليها . وهي ان اوامر القرآن ونواهيها ليست كلها فروضا ملزمة وتحريمات ملزمة كما يعتقد الكثيرون او يدعون . هؤلاء يقولون ان كل ما استعمل القرآن فيه صيغة « افعلوا » فانما مفروض علينا ان نفعله . هؤلاء يريدون ان يحصروا كل اوامر القرآن ونواهيها في بابين اثنين فقط ، باب الفرض وباب التحريم . لكن الرجوع الى مراجع الاصول والفقه يرشدنا الى ان العلماء القدامى انفسهم قسموا اوامر القرآن ونواهيها الى ابواب خمسة . باب الفرض وهو ما نلزم بفعله ونعاقب على تركه . وباب الواجب وهو ما يجمل بنا ان نفعله ولكن لا نعاقب على تركه وانما نلزم على تركنا السلوك الامثل . وباب المباح وهو يعني التخيير المطلق دون ما تفضيل للعمل او للترك . وباب المكروه وهو ما ينبغي ان نتركه لكنه غير محرم ولا يستتبع فعله عقابا . واخيرا باب الحرام وهو ما يلزمنا تركه ويحق علينا العقاب اذا فعلناه .

وامثلة كل باب من هذه الابواب الخمسة معروفة متداولة في كتب الاصول والفقه . لكن السؤال الذي اريد ان اسأله الآن هو : هل نحن ملزمون بان نأخذ دائما وفي كل حال بأقوال العلماء القدامى في تحديد اي الاحكام ينتمي الى كل باب من تلك الابواب ؟ او لم يختلف العلماء القدامى انفسهم في درجات الوجوب والاباحة والكرهية بين مندوب ومستحسن ومستقبح ومكروه كراهة تحريم ومكروه كراهة تنزيه ؟ او لم يختلفوا ايضا فيما كان من الاوامر والنواهي خاصا بالرسول عليه السلام وما كان مكروها كراهة تحريم له وكراهة تنزيه لأمته ؟

لا يقع علينا هذا الالتزام بأقوال العلماء القدامى الا اذا اعتقدنا ان لهم وحدهم حق التمييز والاجتهاد وليس لاحد ممن جاء بعدهم ، واعتقدنا انهم كانوا معصومين من الخطا عصمة اختصوا بها دون غيرهم . لكني لست ممن يعتقدون احد هذين الاعتقادين . وهنا ساستغني عن الجدل الطويل بالإشارة مرة اخرى الى حقيقة يعلمها الكل ولست اول من استكشفتها او استشهد بها ، لكني لم اجد من يواجه مفزاها الكامل مواجهة صريحة . وهي ما فعله الخليفة الراشد عمر بن الخطاب رضي الله عنه ببعض احكام القرآن .

فقد تجرأ هذا الرجل الشجاع والمسلم الصادق الاسلام على ان يحكم احكاما تخالف بدون شك حرف التشريع القرآني . لكن فهمه لروح الاسلام الحق جعلته لا يجبن عن الحكم بها حين اعتقد ان الحاجة اليها ماسة ، وان تغير الظروف والاحوال لا يسمح بالتطبيق الحرفي للحكم

القرآني . ومن كل الامثلة المتعددة اكتفي هنا بمثلين ، اسقاطه حسد السرقة في بعض الاحوال ، ورفضه ان يعطي الاموال للمؤلفة قلوبهم . اما اسقاطه حد السرقة (١٤) ، كما فعل في عام المجاعة ، وحسن وجد الاغنياء لا ينفقون انفاقا كافيا ، او وجد بعض رجال الاعمال لا يعطون عمالهم الاجر الكافي ، فانه حكم نام الجدة لم يجد له نصا في الكتاب او السنة . لكنه جرد على ان يستعمل عقله ويتفهم حكمة الاسلام حين وضع ذلك الحد الصارم ، فاعتقد انه انما وضع للاحوال التي يكون فيها الرزق ميسرا والاغنياء منفذين لامر القرآن بالانفاق السخي والعمال يحصلون على اجورهم العادلة من اصحاب الاعمال . وابي ان يسلم بان عدل الله يرضى بتطبيق هذا الحد حين تم الضائقة ويقبل الاحسان ويقع الظلم في اعطاء الاجور .

واما المثل الثاني فلعله اكبر ثورية . فان القرآن يقرر للمؤلفة قلوبهم سهما في الفنائم (سورة التوبة الآية ٦٠) . لكن عمر الشجاع مرة اخرى فكر بعقله في حكمة هذا النصيب الذي قرره لهم القرآن في عهد الرسول . فانتهى الى انه انما كان لازما في مرحلة معينة حين كان الاسلام لا يزال مهددا لم يتم توطيد وجوده وتديم سلطانه . وراى انه الآن في زمانه لم يعد يحتاج الى ان يستميل شيوخ العرب وزعماء القبائل ويدفع شرمه بالعطايا والهدايا . فلما راي هذا الرأي وجد في ايمانه الشجاعة الكافية لكي يلقي السهم الذي قرره لهم القرآن . فلما جاءوا اليه يطالبونه به رفض ان يعطيهم اياه .

فأي شيء هذا ان لم يكن الغاء لتشريع قرآني حين اعتقد ان الظروف المتغيرة لم تعد تجيزه ؟ لكن هل يجزئ علمائنا وكتابتنا على مواجهة هذه الحقيقة الصريحة ؟ بل هم يحاولون ان يلتمسوا للتخلص منها تأويلات متعددة . كان يقولوا ان ما فعله عمر كان من باب درء الحدود بالشبهات الذي ورد فيه حديث مشهور . لكننا نرفض هذا التفسير الذي يبيع ما فعله عمر ويقل من شجاعته وجدته ، فانه لم يكن هنالك شك في ان الواضع التي اسقط عنها العقوبة كانت تخضع للعقوبة حسب التشريع السابق . او هم يدعون ان ما يجوز للخلفاء الراشدين او للصحابة ان يفعلوه لا يجوز لغيرهم . لكننا نرفض هذه الموارد التي يلجأون اليها ونرفض قهر هذا الحق على الخلفاء الراشدين او الصحابة وحدهم . لاننا نرفض الخوف الكبير الذي يدفعهم الى هذه التعللات والمواريات ، وهو خوفهم ان يتهم عمر بأنه خرج على الاسلام وهدم تعاليمه حين فعل ما فعل . ولسنا نرى هذا

(١٤) انظر كتاب اعلام الموقعين لابن قيم الجوزية ٣ : ٢٢ - ٢٣ في اسقاط عمر القطع عن السارق في عام المجاعة ، وموافقة احمد بن حنبل والاوزاعي على هذا الاسقاط . كذلك رفض عمر ان يطبق القطع على غلمة حاطب بن ابي بلتعنة اذ سرقوا ناقة لرجل من مزينة ، وقوله لعبد الرحمن بن حاطب : اما والله لولا اني اعلم انكم تستعملونهم وتجيئونهم حتى ان احدهم لو اكل ما حرم الله عليه حل له لقطعت ايديهم ، وايم الله اذ لم افعل لاغرمنك غرامة توجعك . ثم سال المزني ما ثمن ناقته ، فقال اربع مائة ، فامر عمر عبد الرحمن بن حاطب ان يعطسي الزني ثمان مائة !

كذلك يروي انه في عام المجاعة نادى القادرين على ان يبذلوا من اموالهم ما يزيد على الفروض في الزكاة ، فلما حاولوا الوقوف عند الرفض اعلن اسقاط القطع عن السارقين . فاضطر الاغنياء الى اعطاء ما طلبه عمر خوفا من استيلاء الفقراء على اموالهم .

ما اروعك يا بن الخطاب ! وبعد هذا كله يصر اعداء الاشتراكية على ان القرآن والسنة لم يحددا الملكية ولم يفرضا اكثر من الزكاة بمقاديرها المعروفة ، كان هذه المقادير - العشر او نصف العشر او ربع العشر - تكفي لتحقيق العدل الاقتصادي في اوضاعنا الحديثة . وبعد هذا كله يعتقد المتمتعون بأرباح البترول الطائلة انهم يطبقون الاسلام بما فيه الكفاية اذ يقطعون يد السارق ، ويتباهون بهذا القطع دليلا على اسلامهم المتين .

البينة بل نرى انه قد دلل على فهمه الصائب لروح الاسلام وقدم البرهان على منطقته الحي المتطور بتطور الاحوال . لكن المسلمين منذ عهد انحذارهم واستيلاء الرجعية السياسية والاقتصادية والفكرية عليهم هم الذين عجزوا عن مسابقة هذا المنطق والاستمرار في تطبيقه ، فصاروا الى نجميد الاسلام وشل روحه وتحويله حقا الى اداة تحجير ورجعية في المجتمع .

بقيت حقيقة أخرى نريد ان نذكرها قبل ان ننتهي الى تقرير المفزى الذي طالما اشرنا اليه ودعونا مفكرينا الى مواجهته . وهي ان هذا المفزى هو بلا شك ما كان يهدف اليه مصلحتنا الديني العظيم الامام محمد عبده ، وللامتدته واتباعه في مدرسة المنار ، الذين ميزوا في الدين بين الاصول والفروع ، وجعلوا الاولى خاصة بشيئين : العقيدة وما يتعلق بها من شعائر العبادة ، والاخلاق او الفايات السامية الخالدة التي نصبها الاسلام . اما الفروع فتشمل شؤون المعاملات ، وما يقوم بين الناس من علاقات اجتماعية ، مثل الملكية ، والرق ، وفوائد الاموال المودعة في البنوك ، والاوراث ، وتشمل ايضا الطلاق ونعدد الزوجات . فالاصول هي التي لا يجوز لنا تغييرها ، اما الفروع فمن حقنا ان ندخل عليها من التغيير ما يستلزمه تطور الاحوال .

وفي الثلاثينات من هذا القرن كرر التصريح بهذا الرأي احد علماء الازهر الذين لا يرتقى شك الى تدينهم وسلامة طويتهم ، وهو المرحوم الاسناذ عبدالمنعم الصمعيدي ، لكنه حارب واضطهد وحرر عليه المضي في بسط رأيه ، ونقل من التدريس النظامي الى القسم العام بالازهر (١٥) ، والله وحده يعلم كم غيره من المفكرين يرون نفس الراي ولا يجرؤون على الجهر به .

هذا هو راينا الذي نصح به : ان كل ما في القرآن وما في السنة - دعك من مذاهب الفقهاء - من تشريعات لا تتناول العقيدة وما يتعلق بها من شعائر العبادة ، بل تتناول امور الدنيا ومعاملاتها وتنظيمها وعلاقتها ، كل هذه التشريعات جميعا بلا استثناء واحد ، ليست الآن ملزمة لنا في كل الاحوال ، حتى ما كان منها في زمان الرسول من بابي الفرض والتحرير ، لم يعد الآن بالضرورة كذلك ، بل لنا الحق في ان ننقله الى بابي التنب والكرهه ، ان لم ننقله الى باب المباح وهو المخير المطلق . لنا الآن هذا الحق اذا اقتنعنا بان تغير الاحوال يستلزم تطبيقه ، وما دمنا نلتزم بالفايات الاخلاقية العليا التي نصبها القرآن . اما وفد وصلنا الى هذا التقرير ، فلنقف برهة لنستذكر خطوات النقاش التي مررنا بها حتى وصلنا اليه . وها هي ذي :

١ - الاسلام لم ينشئ قط ، ولا يعترف البينة ، بفئة خاصة من الناس تدعي الانفراد بتمثيله ونحكر تفسيره والتحدث باسمه ، وتعجز على الآراء التي تظنها مخالفة له . ومعنى هذا ان حق النقاش وابداء الراي في كل المسائل مفتوح لكل المفكرين ، دون مصادرة او عقاب او اضطهاد يوقع بهم . ومهما يكن من تخصص تلك الفئة في دراسة الدين ، فهذا لا يكسب آراءها عصمة ، بل تظل عرضة للخطا البشري .

٢ - الاسلام بلا شك يهتم اعظم اهتمام بصلاح احوال الناس في دنياهم ، وليس دين آخره فحسب او دين خلاص روحي فحسب . لكنه لا يتضمن نظاما كاملا نهائيا للمجتمع الانساني ، ولم يحاول قط ان يضع مثل هذا النظام ، ولم يدع قط ان الله وحده هو مصدر القوانين كلها ، دينها ودينيوها ، لانه يقرر مبدأ تطور الاحوال ولا يريد ان يقوم عائقا امام هذا التطور ، ولا يريد ان يشل عقول البشر .

٣ - المصدران الاساسيان للاسلام ، القرآن والسنة ، لا يحتويان كل ما يلزم البشرية من تشريع في امور دنياها ، ولا يتضمنان حل كل مشكلة والاجابة على كل مسألة .

٤ - على العكس تماما ، نجد ان روحهما البينة في وضع التشريع ، هي الاقتصاد على الحد الأدنى الذي كانت توجهه الظروف الملحة في عهد الرسول عليه السلام . وقد رفض في احوال كثيرة ان يزيد على

هذا الحد ، حتى حين كان الناس يلحون عليه بالسؤال .

٥ - الرسول الامين نفسه ، فيما عدا مسائل العبادة ، لم يكن يفرض رأيه ، ولم يدع انه ارجح الآراء ، بل اعترف في مواطن متعددة بخطاه وصواب غيره ، واقر بان معاصره من عرب القرن السابع الميلادي كانوا اعلم بامور دنياهم . وهذا ينطبق من باب اولي على علمنا بامور دنيانا في النصف الثاني من القرن العشرين ، وهي اكثر تعقيدا واشد حاجة الى العلوم الدنيوية العميقة والدرايات الفنية الدقيقة .

٦ - اذا كان هذا صحيحا على اقوال الرسول ، ولم تكن تلك الاقوال ملزمة لنا ، فهو ينطبق من باب اولي على اقوال الفقهاء والعلماء القدامى في مختلف مذاهبهم ومدارسهم . فمن الخطأ البين ان يقال اننا ملزمون باتباع آرائهم ، او محاوله استخراج كل آرائنا في مشكلاتنا الجديدة من بطون كتبهم .

٧ - تزداد هذه الحقيقة تضاحا وتاكدا حين نستعرض ما كان في تاريخ التشريع الاسلامي في عصور نهضته وحيويته من اتصال النمو والتغيير ، منذ العصر القرآني نفسه ، الى ان اصبحت الامة الاسلامية بما اصابها من انحذار سياسي ومادي وفكري . كما يشهد بهذه الحقيقة ما كان يبين المذاهب والمدارس الكثيرة من اختلاف كثير كاد يشمل كل مسألة عرضوا لها . وهذا الاختلاف لم يكن شيئا اسفوا له وحاولوا ازالته ، بل كان شيئا رحبوا به ووجدوا فيه حكمة رائعة تتفق مع روح الاسلام الرحيمة السمحة الواسعة . حتى قالوا ان اختلاف الائمة رحمة ، وحتى وضعوا هذا المبدأ الجليل : « ناقل الكفر ليس بكافر » ، ليضمنوا به الحرية التامة في ابداء الآراء ويحموا به المفكرين من العقوبة والاضطهاد .

٨ - معظم الاحكام الدنيوية التي وضعها المشرعون القدامى ، لم يستخرجوها من الكتاب والسنة ، بل اخذوها من تشريعات البلدان المفتوحة ومعاملاتها ونظمها ، حين تاكدوا من انها لا تخالف المثل الاسلامية العليا التي قررها القرآن والحديث . فاذا كانوا قد لجأوا الى هذا الاخذ حين واجهوا ما طرأ على المجتمع الاسلامي من النمو والتحول بعد الفتح والاختلاط بالاعاجم ، فنحن اشد اليه حاجة في عصرنا هذا الذي يشهد بحولا اكبر جسامة واكثر سرعة في كل شؤون دنياها .

٩ - ما يحتويه القرآن نفسه من اوامر ونواه ، قد قرر الاصوليون والفقهاء القدامى انها ليست على درجة واحدة من الازام ، وقسموها الى الابواب الخمسة التي ذكرناها ، الفرض والواجب والمباح والمكروه والحرام . ثم اختلفوا ذلك الاختلاف الذي اشرنا اليه في درجات الوجوب والاباحة والكرهه .

١٠ - حتى تلك الاحكام القرآنية التي كانت في عهد الرسول ملزمة ، جرو الخليفة الراشد عمر بن الخطاب على ان يوقف تطبيق بعضها او يلغيه الغاء تاما ، حين رأى ان تغير الاحوال في عصره لا يجعلها صالحة للتطبيق ، ولا يجعلها مؤدية الى تحقيق الفايات السامية التي نصبها القرآن . ولنا نعتقد ان هذا الحق مقصور على عمر او سواه من الخلفاء الراشدين والصحابة ، بل نعتقد انه مفتوح لنا ايضا ، اذا اقتنعنا بضرورة تطبيقه في أي مسألة من مسائلنا الدنيوية .

١١ - من هذا كله انتهينا الى راينا ان كل التشريعات التي تخص امور المعاش الدنيوي ، والعلاقات الاجتماعية بين الناس ، والتي يحتويها القرآن والسنة - دعك من سائر مراجع التشريع الاسلامي - لم يقصد لها الدوام وعدم التغيير ، ولم تكن الا حولا مؤقتة احتاج لها المسلمون الاوائل وكانت صالحة وكافية لزمانهم وبيئتهم ، فليست بالضرورة ملزمة لنا ، ومن حقنا - بل من واجبنا - ان ندخل عليها من الاضافة والحذف

(١٥) هذا القسم العام ، الذي سموه « القسم الهجري » ، كان المنفى التقليدي لكل عالم من علماء الازهر يستشعرون منه جدة في التفكير وشجاعة على الاجتهاد .

والتعديل والتغيير ما نعتقد ان تغير الاحوال يستلزمه ، وما نعتقد انه الآن اكفل بتحقيق الفايات الاسلامية العليا .

١٢ - حتى تلك الاحكام القرآنية التي كانت في عهد الرسول من بابي الفرض والحرام ، ليس من الضروري ان تبقى كذلك ، بل يجوز لنا - ويجب علينا - ان ننقلها الى بابي التدب والكراهية ، او باب المباح ، ما دما في هذا كله لا يخالف الفايات التي رفع القرآن منارها . ولما كان هذا التقرير الاخير ربما يبدو اكثرها ثورية ، لذلك ابادر بمحاولة التدليل على انه - برغم ثورته على الرأي السائد الآن - لا يخالف هو ايضا روح الاسلام ، بل على العكس يتفق مع مبدأ مقرر ثابت في المصادر القديمة نفسها ، وهو مبدأ المصلحة .

فمبدأ المصلحة - بمعنى المصلحة العامة للامة لا المصلحة الفردية الضيقة - يفد دائما وراء كل تشريع كما يقرر الفقهاء انفسهم . ومن هنا قولهم الجليل « الضرورات تبيح المحظورات » ، ونقريهم مبدأ ان دفع الضرر مقدم على جلب النفعة . (١٦)

ومبدأ المصلحة هذا هو ايضا شيء تحدث به الكثيرون ، وتشهد به الكثيرون ، لكن هل وفقوا امامه ليدركوا ادراكا كاملا مدى ثورته الحققة ؟ اليس معناه انه اذا تغير وجه المصلحة فعاد ضارا ما كان نافعا جاز لنا - بل وجب علينا - ان ندخل التغيير اللازم على التشريع ؟ اوليس مفزاه الكامل اننا في ادخال هذا التغيير لا ننظر الا في شيء واحد فقط ، هو تغتضيه مصلحة الامة ، ولا يحق لاحد ان يعترض علينا باي شيء في مصادر التشريع الاسلامي القديمة ، ولو كان نصا فاطمعا محكما غير متشابه في القرآن نفسه ؟ ان لم يكن هذا هو مفزاه فما مفزاه اذن ؟ وفيهم كثرة التحدث به والتشديد به ؟

حين اقول هذا القول فاني لا اقله عابثا مستهترا ، ولا ادعو الى ان يطبقه المطبقون بطيش واستخفاف ، فاني لادرك مبلغ خطورته ووجوب الحذر في تطبيقه ونجنب ما يحمله من مزالق الاندفاع ومغريات الاستهانة والتسرع . لكنني اعني به استعماله بعد تفكير جاد ونصر رزين ، بعد تدارس للمسائل الجديدة بروية وانعام نظر واطالة تقليب للفكر وتبادل خر لمختلف الآراء ووجهات النظر في متعدد الجوانب والاحتمالات . فاذا انتهينا بعد هذا الى اننا نحتاج الى اضافة او تقييد او حذف او تغيير في التشريع القائم نقدمنا براينا الى ولاة الامور في شجاعة امينة وشجعانهم على سن القانون الجديد .

لا اريد ان اكتفي في هذه المسألة الخطيرة الحساسة بالكلام العام دون ان اضرب مثلا معيناً . فان كثيرا من قرائنا ما دام الكلام الذي يقرأونه عاما غير محدد يوافقون عليه ويهزون رؤوسهم اعجابا به . يوافقون على القول بان الاسلام حي ديناميكي متجدد يساير تطور الاحوال في المجتمع الانساني الخ . . حتى اذا عرضت عليهم مسألة محددة بدوا يحتاطون ويتراجعون ويتذمرون ويعترضون . والمثل الذي اخترته هنا هو نصيب المرأة من الميراث .

فلنلاحظ اولا ان هذه المسألة ليست من مسائل العقيدة والعبادة ، بل هي دون ادنى شك من مسائل المعاش الديني والتنظيم الاجتماعي ، فينبغي ان يكون من حقنا - ومن واجبا - ان ندخل عليها من التعديل والتغيير ما نعتقد بعد دراسة جادة متأنية بان ظروفنا المتغيرة توجبه . وعلى هذا الاساس اقول :

حين قرر القرآن للأنثى نصف نصيب الذكر فقد كان هذا في ذاته تقدما عظيما في ذلك العصر الذي لم تكن الأنثى فيه تتمتع باي حق ثابت في الميراث . ووجهة الاسلام المبينة التي لا خفاء فيها هي تحسين حال النساء ورفع وضعهن الاجتماعي والعمل على مساواتهن بالرجال الى اقصى حدود ممكنة في ذلك الزمان وتلك البيئة . وقد اتخذ فعلا الى تلك الغاية السامية كل الخطوات التي كانت ممكنة . لكن اقتصاره عليها لا يحدنا نحن بها ولا يضطرنا الى الوقوف عليها - كما سبق ان قلنا في مسالتي الرق وتحديد الملكية - بل لنا ان نهتدي بروح الاسلام النيرة في العدل والمساواة وفي رفع كرامة المرأة واحقاق حقوقها فنضيف

الى تشريعه او نعدله بما يكفل زيادة الاقتراب من غايته السامية التي نصبها للبشرية .

المعول اذن في معالجة هذه المسألة ينبغي ان يكون اقتناعنا او عدم اقتناعنا بان احوالنا الاجتماعية والاقتصادية قد تغيرت تغيرا يستلزم تعديل التشريع القرآني . وفي هذا الصدد نلاحظ انه حين قرر القرآن للأنثى نصف نصيب الذكر فان ذلك لم يكن لان القرآن يعد الأنثى نصف الرجل في القيمة الانسانية او يعدها لا نستحق الا نصف مستوى الرجل من الحياة الكريمة . فانه ليسوي بين الجنسين نسوية تامة في درجتهم من الانسانية واستحقاقهما لعزة النفس وكرامة العيش . وفي تبين هذه الحقيقة كتب كثير من الكتاب . واما كان السبب ان اوضاع المجتمع في ذلك الزمان كانت تفرض على الرجل في القبيلة فروضا خاصة لا تفرضها على المرأة ، فروضا تستهلك جزءا كبيرا من ماله . مثل نصرة الحليف وحماية المولى ورعاية الجار (وهؤلاء فئات ثلاث لكل منها حقوق معينة معلومة) ، ودفع الديات ، واداء المقارم (وهي ما تفرمه القبيلة كلها لقبيلة اخرى نويعا عن مظلمة اوقعها القبيلة الاولى او احد افرادها بالقبيلة الثانية) ، وحمل الحملات (وهي الديون التي لا يكون الرجل نفسه مدينا بها ، بل يتحملها عن صديق له ويضمن اداها اذا عجز الصديق ، وكان هذا يحدث كثيرا) ، دك من اتفاق كبير في اكرام الضياف وايواء ابناء السبيل بلغ درجة الاسراف .

لم يكن الرجل اذن مسؤولا عن ديونه الشخصية وحدها ، بل كان مكلفا باداء نصيب مما يقع على اعاربه الاذنين وسائر افراد قبيلته من ديون وتكاليف ، وكلما علت منزلته في القبيلة زاد النصيب المفروض عليه . وكانت هذه الفروض توقع تكليفا ماليا باهظا على كل رجل لا يريد ان يسقط سقوطا تاما في عين قبيلته ، دون ان تتحمل المرأة ما يمالها . فاذا نوفيت عن ابن وابنة ، كان ابني وحده هو الذي عليه ان يتنصف بتلك التكاليف الجماعية . فكان من العدل في تلك الاوضاع ان ينال الرجل ضعف نصيب المرأة من ميراث ابويه او اعاربه .

فهل بقيت الحال الآن على ما كانت عليه ؟ هذه هي المسألة التي يجب علينا ان ندرسها بروية ، وكل ما سافعله الآن هو ان ادلي برأيي الذي اكتسبته من مشاهداتي وفراءاتي . وهو ان الاحوال قد تغيرت تغيرا كبيرا حتى في تلك الاطراف من وطننا العربي التي لا تزال تغلب عليها مسحة البداوة . ففي تلك الاطراف لا يزال الرجال حفا مكلفين باكرام الضيوف ، لكن سائر التكاليف القديمة التي ذكرناها قد رفعت ، او لم تعد تحدث الا في القليل النادر . اما غير هذه الاطراف البدوية من افطار العالم العربي ، فقد تغيرت فيها الاوضاع تغيرا تاما . لم يعد المصري مثلا مكلفا بحمل ديون اخيه ، دك من ديون ابناء عمومته الاقارب والاباعد . حتى قرانا التي لا تزال تحتفظ بقدر كبير من قريبتها ، لم يعد « العمدة » فيها مكلفا بما كان يقع على عاتقه في الجيل السابق لجيلنا من اقامة « دوار » يخصصه لتزول الضيوف والغرباء ويتكفل باطعامهم واکرامهم ما داموا نازلين فيه . ولم يعد ما يتكلفه المصري الذي يعيش في قرية او في مدينة في اكرام الضيوف يزيد - او يزيد كثيرا - على ما يتكلفه رب البيت الكريم في بلد من البلدان النورية . ولم يبق على الفرد من التكاليف الجماعية التي يتحتم عليه اداؤها سوى الضرائب التي يؤديها للحكومة ، وهي عبء يقع على صاحب الكسب

(١٦) نصيف هنا مبدأ آخر متصلا بنفس الموضوع ، وهو يعمل للأفراد ما يعمل مبدأ المصلحة للجماعة ، ذلك هو مبدأ الطاقة . فالاحكام الدينية كلها بدون استثناء مشروطة على طاقة الفرد لها ، فان لم يطق حكما منها سقط عنه تكليفه . والرجع الوحيد في هذا هو ضمير الفرد نفسه .

وبرغم هذه المبادئ الجلية كلها ، مبدأ المصلحة العامة ، ومبدأ الطاقة الفردية ، وأن الضرورات تبيح المحظورات ، وان دفع الضرر مقدم على جلب النفعة ، نجح الجامدون في ان يكتنوا روح الاسلام السمحة ، ويحولوه الى اداة عسر وتضييق ، وشل وتعويق !

ذكرا كان او انثى على تمام المساواة .

ونلاحظ الآن هذه الملحوظة الهامة : ان الاسلام نفسه كان يعمل منذ سنته الاولى على اسقاط تلك التكاليف ، بسعيه في تغيير الاوضاع الاجتماعية والقيم الاخلاقية التي اقتضتها . فالتأمل في التكاليف المذكورة يجد انها تكاليف قبلية يلتزم بها الفرد لقبيلته في الطور القبلي من الاجتماع البشري ، دفاعا عن كيانه وتثبيتا لمنزلتها وجدارتها بالسبق في التنافس القبلي . لكن الاسلام جاء يذم العصبية القبلية ويحمل على وحدة القبيلة ويعمل على تفويج الفوارق القبلية وتوحيد القبائل جميعا في وحدة اعم هي وحدة الامة ، اي يعمل على نقلهم من الطور القبلي الى طور اعلى من الحياة الاجتماعية ، وفي سبيل هذا يحرم الحروب القبلية ويفرض السلام والامن بما يلغي الحاجة الى معظم تلك التكاليف . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى جعل مسؤولية الفرد عن كل عمل يعمل به مسؤوليته الفردية هو لا مسؤولية آخرين مهما يكونوا اقرب اقاربه . ومن ناحية ثالثة حمل على الكرم المسرف الذي كانوا يتباهون به وحض على التوسط بين الاسراف والتقتير . ويتعاون كل هذه العوامل اخذت تفل تلك المسؤوليات المالية التي كان عبؤها يقع على الرجال دون النساء . وجاءت الزكاة فرضا على الرجل والمرأة بمساواة تامة .

لا عجب اذن ان نجد التكاليف القديمة قد زالت في معظم اركان العالم العربي . لكني اكرر ان هذا هو ما اعتقده من محصول مشاهداتي وقراءاتي في احوال عالمنا المعاصر ، والموضوع يحتاج كما قلت الى بحث مفصل مثبت تستخدم فيه طرق الدراسة الحديثة الاجتماعية والاحصائية والمقارنة . لكن المهم هو ان اخصائينا الاجتماعيين يجب ان يقوموا بهذا البحث ، فاذا ثبت منه ان الاوضاع قد تغيرت فعلا هذا التغير السلمي وصفته ، وان الرجل لم يعد يتكلف في ماله مثل ما كان الرجل يتكلف في زمان التشريع القرآني ، فحينئذ لا يعود لزاما علينا ان نحفظ بذلك التشريع ، بل يصير من حقنا - ومن واجبتنا - ان نغيره بما يحقق العدل الذي رفعه الاسلام غاية من اهم غاياته واسماها .

فلنلاحظ في هذا الصدد ان رجالنا لم يعودوا يلتزمون بهذا التشريع في حالة معينة مشهورة ، وهي حين لا يخلف الرجل بنين ويكون كل خلفه بنات . حينئذ يابى الرجل ان يدع التشريع القرآني يأخذ مجراه ، لانه يستنكر ان لا تنال بنته سوى الثلث او بناته سوى الثلثين من تركته ويؤول الباقي الى اخوته او غيرهم من اقاربه . والذي يفعل في هذه الحالة هو ان « يكتب » كل ما يملك لبنته او بناته ، اي يقصره عليهن بقصد بيع ليس بيعا حقيقيا . افليس هذا شعورا من رجالنا بان التشريع القرآني لم يعد مناسباً وان تطبيقه لا يحقق العدل للبنات في اوضاعنا الراهنة ؟

فالام نضطر رجالنا الى اللجوء الى هذا التحايل على التشريع ، وهو تحايل لا ياتونه الا مضطرين كارهين ، لانهم لا يزالون يعتقدون ان التشريع القرآني في الموارث هو الذي يلزمهم اتباع حرفه بدون تعديل ، فهم يشعرون في صميمهم بالذنب . فالام نتركهم على ظنهم انه فرض لا يمكن تغييره ؟ ولم لا نجد من انفسنا الشجاعة الكافية لتغييره بقانون اذا اقتنعنا بانه يحتاج الى التغيير ؟ وهل يكون ما نفعله في هذا الشأن مختلفا اي اختلاف عما فعله الخليفة الراشد عمر بن الخطاب حين اقتنع بان تغير الاحوال في عصره - عصره الذي بدأ بعد سنتين اثنتين فقط من انتهاء عصر القرآن - يقتضي الفاء النصيب الذي قرره القرآن في الغنائم للمؤلفة قلوبهم ، الفاء الفاء تاما ، لا تمديله فحسب ؟

كلا ، لن يكون فعلنا مختلفا في شيء عن فعل عمر الشجاع الحكيم ، بل نكون قد سلكتنا مسلكه في الاهتداء بروح التشريع لا التقيد بحرفه . وفي تطويره بما يسمح له بالسير المتصل نحو تحقيق المثل العليا التي رفعها القرآن منارا تستضيء به البشرية في سعيها الدائب نحو العدل والمساواة ، والعزة والكرامة ، والرغد والسعادة ، والامن والسلم لكل افرادها ، ذكورا واناثا .

حينئذ لا يكون احد محقا في احتجاجه اذا احتجج علينا بنص القرآن في توزيع الموارث ، ولا يكون محقا اذا اتهمنا بالخروج على تعاليم الاسلام وهدمها ... الى آخر ما قد يتهمنا به ، وما ننتظر ان يتهمنا به الجامدون . وهل خرج عمر على تعاليم الاسلام او هدمها حين ابى ان يتمسك بحرف النص القرآني وان يتمسك بروحه ؟ بل هو الذي اعطى الاسلام دفعة جديدة ديناميكية تحته على طريق متصل التجدد دائم الحيوية ، اما الذين يهدرون روح الدين في سبيل التمسك بحرفه فهم الذين يؤذونه حقا ، ويعملون على قتله حقا ، اكثر مما يستطيع خصوم الدين واعدائه ، ورب صديق جاهل اضر من عدو عاقل .

جاءت الاديان الكبرى الى الانسانية لتعريفها بالاله الواحد الحق الذي لا تدركه الابصار ، ولتطهير ايمانها بالروح وتدعيمه ، ولتثبيت يقينها باليوم الآخر الذي ترجع فيه الى الله فتلقى جزاء ما قدمت في حياتها الدنيا ، ولتصويرها بالقيم العليا التي ينبغي لها ان تستضيء بها في كل ما تعمل ، وان سعى اليها سعيا لا يني ولا يقتر ، تلك القيم التي ترفع الانسان على اصله الحيواني . لكنها لم تات الى الانسانية لتلقنها علوم الدنيا ومعارفها ، ولا لتضع تنظيمات كاملا نهائيا لامور دنياها ولوازم معاشها واوضاع اقتصادها وطبيعة علاقتها الاجتماعية . فان كان بعضها قد احتوى فدرا من هذا التنظيم فلم يكن ذلك الا لخدمة مؤقتة ملحة ، ولم يكن يقصد له الدوام والاستمرار بدون تغيير ، مهما يكن من حرف النص الديني الذي يفرضه . فكل النصوص الدينية بلا استثناء يجوز لنا ان نتجاوز حرفها في كل ما يتعلق بعلومنا ومعارفنا الدنيوية واوضاعنا الاقتصادية ومعاملاتنا الحيوية وعلاقاتنا الاجتماعية ، ما دعنا نستهدف المثل الروحية العليا التي نصبها الدين لنا .

هذا هو التفسير الجديد (١٧) للدين ورسالته للانسانية ودوره الصحيح في المجتمع الذي انتهت اليه اهم سميدة الحظ استطاعت ان تحتفظ بتدينها وان يمضي فدما في سبيل التطور والارتقاء دون ان ترى بين الاثنين اي معارضة اساسية . هكذا يفسر الدين ووظيفته كثير من المؤمنين الذين احتفظوا بجوهر ايمانهم صادقا حارا قويا ، وبهذا

(١٧) لا بد ان اضيف هنا ان هذا التفسير ان يكن جديدا على الفكر الغربي ، فانه ليس تام الجدة على تاريخ الفكر الاسلامي . فاليه كان يهدف فيلسوفنا العظيم ابن رشد ، حين قال ان العقل يجب ان يقدم دائما على النقل . فحيثما قام تعارض بين العقل وبين المعنى الحرفي للنص الديني ، وجب علينا ان نلجأ الى « تاويل » معنى النص بحيث لا يتعارض مع العقل . حقا اننا لم نعد نكتفي بهذه الوسيلة ، ولم نعد نرضى بمجرد اللجوء الى « التاويل » ، بل نقرر صراحة ان مثل هذا النص كان محدودا بحدود زمانه الفكرية والمادية ، وانه لم يعد ملزما لنا . لكن لا شك ان ما قاله ابن رشد كان خطوة جريئة باهرة في الاتجاه السديد . ومما يؤسف له ان المبدأ الذي وضعه اهمل او حوّر في تاريخ الفكر الاسلامي ، بينا انمر ثماره القيمة في تاريخ الفكر الغربي ، حين بدأ يتحرر من سطوة رجال الدين عليه ، فكانت فلسفة ابن رشد من اهم الاصول التي نما منها الاتجاه العقلاني في اوروبا الحديثة .

وربما ينبغي علينا في نفس المجال ان نشير ولو اشارة عابرة الى ابن خلدون ، ومذهبه في تفسير التاريخ ودراسة الاجتماع البشري ، الذي سعى به الى ان يقدم تفسيراً عقلانيا علمانيا مقنعا يقني عن اللجوء الى التفسير بالخوارق وتدخل القوى الغيبية في أحداث التاريخ ، ويوفي العوامل المادية حقها من التأثير ، مع احتفاظه بعقيدته الدينية المخلصة . وهو ايضا عبقرى من عباقرة الذين اهلناهم وغمطناهم حقهم من الدراسة ، حتى جاء الباحثون الغربيون فاستكشفوه وقسروه حق قدره ، فبدانا نلتفت اخيرا الى فتمته الفكرية الباذخة ، وان كنت حتى اليوم لم اقرأ في العربية بحثا واحدا يجزؤ على ان يبسط القول في الغزى الحقيقي الكامل لمذهبه الفكري .

التفسير يمنعون الدين من أن يتخذ الجامدون أداة لوقف تقدم الفكر وعرقلة تطور المجتمع .

وهذا التفسير الجذري في فهم ماهية الدين وإدراك رسالته ودوره هو ما تحتاجه امتنا أمس احتياج ، أما الاقتصر على الإصلاح الجزئي المبشر ، فإنه لم يعد يكفي ، ولم يعد يفنى عن المواجهة الثورية الجذرية على صعيد الفكر الديني نفسه . بل إن ذلك الإصلاح الجزئي يحمل على الأمة الإسلامية أفدح الخطر ، خطر التناقص والتفكك بين ما لا تزال تعتقده عن الدين ووظيفته ، وما تضطره إليها الأوضاع الحديثة من قوانين ومعاملات تعتقد الأمة أنها مخالفة لدينها .

والحق إن التامل في الحالة الراهنة للأمة الإسلامية يجدها عظيمة الشر . فهي من الجانب العملي قد اضطرتها الأحوال المتغيرة إلى أخذ فوائدها الحديثة أخذاً مباشراً من القوانين الأجنبية في شتى شؤونها المدنية والتجارية والجنائية ، ولم تحاول في نقين هذه القوانين أن تستمد منها من المصادر الفقهية الإسلامية . بل إنها اضطرت إلى الخروج على كثير من الأحكام وتقييد عدد من الإباحات التي وضعتها مصادر التشريع السابقة . لكنها من الجانب النظري لا تزال تعتقد بلزوم تلك الأحكام والإباحات ، لأن مفكرها لم يجرؤوا بعد على المواجهة الجذرية التي شرحناها . فهي تحقد على الظروف الجديدة التي اضطرتها إلى وقف التشريعات القديمة وتحلم بالعودة إليها وإلى الأوضاع الماضية التي كانت تطبقها . هي في معظم أفعالها - ما عدا أشدها تخلفاً - لا توقع حد السرفة مثلاً ، ولا تستقي حق الاسترقاق . وفي بعض أفعالها قد قيدت حق الملكية ، وفي بعضها قيدت حق الطلاق ، وفي بعضها قيدت حق تعدد الزوجات أو الفته الغاء تاماً . لكنها في كل هذه الأقطار المختلفة لم تقتنع بعد بأن ما فعلته لا ينافي الدين ، فهي معذبة حانقة ، متناقضة متفسخة ، يخالف واقعها مثاليها ويعارض سلوكها عقيدتها ، وما أشنعها من حالة تعيشها أمة من الأمم .

بدأت هذه الحالة الشريرة منذ سنة ١٨٥٠ (١٨) ، حين اضطرت الأمة الإسلامية أمام الظروف الجديدة إلى إدخال القوانين الحديثة التي أخذتها من التشريعات الأجنبية المدنية والتجارية والجنائية ، ولكنها استبقت الأحكام الفقهية القديمة في الأحوال الشخصية . ثم ازدادت تفاقمًا جيلًا بعد جيل بازدياد اتصالها بتلك الدول الأجنبية واستمرار أحوالها المادية والاجتماعية في التغيير نتيجة ذلك الاتصال ، وإصرارها برغم كل ذلك التغيير المادي والاجتماعي على الاحتفاظ بالأحكام الفقهية القديمة في الأحوال الشخصية . إلا أن ضغط الظروف المتغيرة أرغم مشرعها على البدء بإدخال التعديلات في هذا المجال نفسه . لكن ماذا فعل مشرعها وماذا يفعلون حتى يومنا هذا لتبرير تلك التعديلات ؟ هل حاولوا ذلك التغيير الجذري على فهمها للدين ووظيفته ؟ بل لجأوا إلى حيل ومواربات متعددة . لجأوا أولاً إلى ما يسمى « عدم السماع » ، و « الأمر الإداري » ، أي تنفيذ القانون الجديد بمجرد السلطة الإدارية ، وعدم السماح للقاضي بالنظر في دعوى المدني إذا خالفت القانون الجديد ، وإن كانت مقبولة في التشريع القديم ، وهذه الحيلة تقوم على ادعاء أن التشريع القديم لا يزال هو التشريع الصحيح الأمثل الذي ينبغي لنا الأخذ به ، لكن أحوالنا الناقصة هي التي تمنع من تطبيقه ، فنحن إذن لا نلغيه ، بل نوقف تطبيقه إيقافاً مؤقتاً حتى تعود الأوضاع إلى حالها المثالي الذي كانت عليه في الزمان القديم فتسمح لنا مرة أخرى بتطبيقه . وهي كما ترى حيلة تقوم على النفاق التام . فإنه لا عودة البتة إلى الأوضاع القديمة كما كانت ، هذا مجرد حلم وإهم لن يتحقق . بل يستمر الأوضاع في تغيرها وتمضي الأحوال في تحولها ، ولن ينجم معها إلا تشريع مستمر التبدل بتبدلها .

وهي حيلة لا تزال لنجا إليها في مصر في مسائل متعددة (١٩) . على ما فيها من النفاق والمواربة . ومن تلك الحيل أيضاً ما يسمى « التلويح » ، وهو أن يأخذ القاضي أحد ركني حكمه من مذهب فقهي

معين ، ويأخذ الركن الآخر من مذهب فقهي آخر ، فيضمهما أحدهما إلى الآخر ليستنبط منهما حكماً لا يرضى عنه المذهب الأول ولا المذهب الثاني ، ولسنا نظننا محتاجين إلى أن نبين ما في هذا الاحتيال من جبن أخلاقي ذميم . وإن كان من واجبنا أن نصيف أنه آثار جدلاً كبيراً بين العلماء ، فكان منهم من لم يوافقوا عليه .

والذي يوفقنا في هذا الجبن الأخلاقي البشع هو اعتقادنا أننا ملزمون في إصدار أي حكم باتباع قول قديم لأحد الفقهاء القدامى . ونظر الآن ما الجنا إلى هذا الاعتقاد من تبريرات متعاقبة تكاد تكون مضحكة لولا أنها محزنة ميكية ، في اضطرابنا المتعاقب لتغيير التشريع وإصرارنا في كل خطوة نخطوها على أننا لا نزال ملتزمين بحرف شريع قديم . كنا ولا نلتزم في إصدار أحكامنا المذهب الحنفي ، لأنه لا يزال المذهب الرسمي لحكومتنا منذ الفتح العثماني ، فقد كان المذهب الحنفي هو مذهب الأتراك العثمانيين . وكنا لا نلتزم المذهب الحنفي فحسب بل نلتزم « القول الراجح » فيه ، ثم ضاق بنا القول الراجح وعجز عن تقديم الأحكام الصالحة لنا في أحوال كثيرة ، فبدأنا نأخذ بالأقوال المروجة في ذلك المذهب . (٢٠) وسرعان ما انضح لنا أن هذا أيضاً غير كاف في القيام بحاجتنا التشريعية الجديدة ، فأخذنا نلجأ إلى القول الراجح في المذاهب الثلاثة الباقية المنتشرة من

(١٨) في سنة ١٨٥٠ بدأ صدور الإصلاحات القانونية المعروفة بـ « التنظيمات » في الدولة العثمانية . وكان أول صورها في القانون التجاري المأخوذ أغلبه من مصادر أوروبية . وتبعه في سنة ١٨٥٨ القانون الجنائي المأخوذ من نفس المصادر . وجاءت بعد ذلك قوانين أخرى ، ووكل تطبيق هذه القوانين إلى المحاكم الأهلية المسماة بالمحاكم النظامية . وقصر اختصاص المحاكم الشرعية على النظر في قضايا الأحوال الشخصية وعلاقات الأسرة . ثم توالى في مختلف الأقطار العربية - في مختلف السنين إدخال القوانين المدنية والتجارية والجنائية المأخوذة أخذاً مباشراً من المصادر الغربية ، وبخاصة من قانون نابليون ، والقانون العام الإنجليزي ، والقانون الهندي (الذي وضعه البريطانيون للهند) . وبهذا بدأ ينهار انقياداً عملياً ذلك الادعاء بأن المذاهب الفقهية القديمة فيها ما يكفي كل الاحتياجات الدنيوية المعاصرة ، ولم يبق إلا الأحوال الشخصية والأسرية مجالاً لتطبيقها . وسرى بعد قليل رأينا في كفايه تلك المذاهب لحاجتنا الحديثة في هذا المجال نفسه .

(١٩) أعطينا في الهامش رقم ١٠ مثلاً على هذه الوسيلة « عدم السماع » . نصيف إليه عدم سماع الدعوى الناشئة من الزواج العرفي الذي لم يسجل كما يقتضي القانون الحديث . وعدم سماع دعوى الوصية في التركة المتنازع عليها إذا كان سندها الوحيد شهادة الشهود ولم تستند على وثائق مكتوبة ، مع أن المول الوحيد في التشريع القديم هو شهادة الشهود . لكن مشرعنا لم يقولوا صراحة أن ذلك الممول القديم لم يعد يصلح كحجة قانونية ، بل اكتفوا بحظر سماع القضايا في مسائل معينة إذا قامت على شهادة الشهود فقط .

(٢٠) لم يبدأ هذا إلا في سنة ١٩١٥ ، مع أن الشيخ محمد عبده كان على رأس من حملوا على الاقتصر على القول الراجح - في المذهب الحنفي . ففي السنة المذكورة أخذنا بقول مرجوح في المذهب الحنفي ، يقر حق الزوجة في الطلاق من زوج مصاب بمرض خطر إذا لم تكن تعلم بمرضه قبل زواجها منه . ثم توالى بعد هذا خطوات التوسع في الأخذ من المذاهب ، في سنين مختلفة في مختلف أقطار العروبة . ولتتبع أهم خطوات التجديد في التشريع الإسلامي المعاصر في مختلف الأقطار الإسلامية ، انظر بحث الأستاذ ج. ن. أندرسون ، الذي ترجمته في كتابي « بين التقليد والتجديد : بحوث فسي مشاكل التقدم » . ويحزنني أن أقول أنني لم أجسد مؤلفاً عربياً واحداً يهتم اهتمام هذا الباحث الإنجليزي في مؤلفاته المتعددة بهذا الموضوع الحي ، أو يحيط مثل أحاطته - ولا قريباً منها - بدقائق تفاصيله في مختلف البلدان والمذاهب والمدارس والقوانين واللوائح الإسلامية المعاصرة .

مذاهب السنة ، وهي المذهب المالكي والمذهب الشافعي والمذهب الحنبلي ، ثم جعلنا نقتش في الأقوال المروجة في هذه المذاهب الثلاثة لنعثر في أحدها على تبرير لقانوننا الجديد . ثم لجأنا الى المذاهب البائدة من مذاهب السنة . ثم اضطررنا الى أن نخرج على مذاهب السنة جميعها منتسرها وغير منتسرها ، باقيها وبائدها ، فلجأنا الى المذاهب الأخرى التي كنا من قبل نرفض صحتها ، مثل مذهب الشيعة الاثنا عشرية ، والمدرسة الإباضية من مذهب الخوارج (٢١) .

فمضى نستجمع الشجاعة الكافية لكي نعترف امام انفسنا ونعلن امام الامة أننا لسنا مقيدين في اصدار تشريعاتنا الجديدة بالتمسك بتبرير لها مما قاله فقيه قديم في مذهب قديم ، راجحاً او مرجوحاً ، منشراً او غير منشور ، باقياً او بائداً ، داخل السنة او خارجها . وان كل ما يلزمنا هو أن نتحقق من أن التشريع الجديد يدفع الضرر ويحقق المصلحة ، وأنه ما دام يدفع الضرر ويحقق المصلحة فإنه هو الذي يمشى مع روح الدين ويسمى الى تحقيق غايته .

في مقالة سابقة (٢٢) تحدثت عن حاجتنا الى ثورة فكرية شاملة تتناول بالنقد والتمحيص جميع مفاهيمنا وفيما الموروث ، فتتقى منها ما لم يعد صالحاً لوضعنا الراهنة وتحل محله من المفاهيم والقيم ما ينسجم مع تحولنا الكبير الذي نسمى في تحقيقه . وقلت ان هذا التحول لن يتم تحقيقه الا اذا قام مفكرون بتلك الثورة الفكرية اللازمة فاقنعوا الناس في بلادنا بضرورة ذلك التغيير المفهمومي والقيمي . ثم ادعيت ان هزيمتنا الكبيرة التي منينا بها في حرب الايام الستة كان سببها الاساسي العميق هو تخلف ثورتنا الراهنة في ميدان التغيير الفكري ، وانكفاءها بالتغيير السياسي والاقتصادي دون ان يصحبه تغيير حقيقي في المعتقدات التي يعتقدها الناس والقيم التي يرتضونها .

وها انذا في مقالتي الراهنة قد دللت على ان الثورة الفكرية المنشودة لن تتم الا اذا ادخلت تغييراً جذرياً على فكرنا الديني ، فيدونه لن يتسنى لها احداث التغيير المطلوب في سائر الميادين التي ذكرناها هذه المجلة في اعلانها عن موضوعات هذا العدد الممتاز ، حين اعلنت انه سيعالج « مختلف الموضوعات المتصلة بالدعوة الى ثورة ثقافية عربية شاملة في السياسة والفلسفة والدين واللغة والادب والاجتماع والاقتصاد » .

في هذه الميادين كلها جميعاً نجد ان المفتاح الى ادخال التغيير المنشود هو تغيير فهم الناس لماهية الدين وتغيير تقديرهم لدوره الذي يحق له ان يؤديه في المجتمع الانساني . وقد تناولت في مقالتي هذه رؤوس الموضوعات التي يجب ان نطرقها في الجانب الديني من ثورتنا المنشودة ، وعددت خطوات النقاش التي يحتاج مفكروننا الى اتخاذها في هذا السبيل . وفي مقالة سابقة (٢٣) وصفت ذلك الحدث الذي كاد يفوق حد التصديق : كيف استولت الاقلام الرجعية على مجلتيين تصدرهما وزارة الثقافة والارشاد القومي ، وظلت شهوياً طوالاً تتخذ منهما منبراً لمحاربة التجديد الشعري والحملة على شعرائه وانصاره ، تصب عليهم تهم الالحاد ، ومهاجمة الاسلام ، والانحراف عن الخط العربي الاسلامي ، وخدمة مخطط التبشير الضليعي ، والاباحية ، والفوضوية ، والشيوعية الخ . . داعية في هذا كله الى الثبات على الاطوار الشعري الموروث وعدم تغييره . واريده الان ان اعطي مثلاً آخر اختم به هذه المقالة . واظنه كافياً للرهنة على ان الرجعية السائدة في فكرنا الديني هي التي تقوم عائقاً امام كل محاولتنا في التحول الثوري الثقافي والمادي الذي نريد ادخاله على مجتمعنا . وهذا المثل هو ما حدث في المحاولة التي قامت بها حكومتنا الثورية لتحسين حال المرأة المصرية ورفع وضعها الاجتماعي ، وما دار حول هذه المحاولة من نقاش في الاشهر الخمسة الاولى من سنة ١٩٦٧ ، وهي الاشهر التي سبقت حرب يونيو .

كانت حكومتنا الثورية تدرك بطبيعة الحال مدى الحاجة الى تغيير وضع المرأة في المجتمع ، ومدى ارتباط هذا بالثورة الجذرية الشاملة التي تريد تحقيقها والتي اعلنت في الميثاق عن اركانها . ولهذا شكلت منذ سنوات لجنة خاصة لاعادة النظر في قانون الاحوال الشخصية ، سميت « لجنة تعديل مشروع قانون الاسرة » . وكان الكثيرون قد عقدوا على هذه اللجنة آمالهم في التقدم بمشروع القانون السلازم لانصاف المرأة ورفع كرامتها وازالة ما يوقع عليها من الفج واسباب الحقوق وامتهان الكرامة البشرية باسم الدين والدين الضحيح من كل هذا براء .

لكن اللجنة ظلت سنوات تتلكأ في تقديم تقريرها المرقب ، حتى كاد صبر المنتظرين له ينفذ . فلما قدمته بعد طول التلكؤ جاء مخيباً للامال . فاذا استثنينا الفاء بيت الطاعة ، وعدداً قليلاً من التعديلات الطفيفة ، لم نجد فيها ما يوقع عليها من التغييرات اللازمة التي كان الكتاب المنحرون يطالبون بها . بل جاء في صميمه سندا لاستبقاء الاوضاع الرجعية المخلفة التي ورثناها من عهد ما قبل الثورة .

كيف حدث هذا ؟ وكيف حدث في ظل حكومة ثورية ؟ كيف جدر ذلك التقرير من لجنة شكلتها حكومتنا الثورية التي اعلنت عن تصميمها على احداث التغيير الثوري الجذري الشامل في كل جنبات حياتنا واوضاع مجتمعنا ؟ قيل ان احاول الاجابة على هذه الاسئلة ، وخشية ان يظن القاريء اني متعامل على التقرير المذكور وانسي اغمظه حقه من التقدير ، ربما يحسن بي ان اقتبس هنا ما كتبه كاتب معروف برزائه التفكير والحكمة العملية فيما يكتب ، وهو الاستاذ علي حمدي الجمال ، من كبار المحررين في جريدة الاهرام . كتب الاستاذ الجمال في بابه « حديث الناس » يقول :

« من البديهي ان اصدار قانون جديد للاحوال الشخصية يعني ان القانون القديم لم يعد يلائم المجتمع الجديد ، ولم يساير التطور الذي وصل الى كل ناحية من نواحي حياتنا . ومع ذلك ، فان مشروع القانون الجديد لم يحقق الامل الذي عقد عليه ، ولم يعبر تغييراً صادفاً عن المجتمع الجديد ، ولم يتحرك بالطريقة المطلوبة لحماية الاسرة . . . وهو يدل بشكل فاطح على ان الفكرة التي سيطرت على الذين وضعوا القانون هي نفس الفكرة التي سيطرت على الذين وضعوا القانون القديم ، وان التمتع والعناد وشهوة سيطرة الرجل على المرأة كلها عوامل لعبت الدور الرئيسي في صياغة القانون واحاطة المرأة بسياس من عدم الانسانية وعدم الاعتراف بشخصيتها وكرامتها . ونحن عندما نطالب بقانون ثوري ينظم الاحوال الشخصية لا نهدف مطلقاً الى الخروج عن اسس الدين ومبادئه واخلاقه ، ولكننا نطالب بان يكون القانون الجديد متفهماً لروح الدين بعقلية متطورة وواقعية في نفس الوقت . . » (الاهرام ١٥ - ٤ - ١٩٦٧) .

كيف حدث هذا إذن ؟ وكيف ، بعد خمس عشرة سنة من توطد

(٢١) من الاثنا عشرية اخذنا حق المورث في ان يوصي بما لا يزيد على الثلث من تركته الى احد ورثته وان لم يوافق سائر الورثة . ومن الاباضية - بالصفة التي وضعها ابن حزم - اخذنا الوصية الواجبة ، وهي ان يرث الاحفاد من جدهم النصيب الذي كان يستحقه والدهم المتوفى لو لم يموت قبل وفاة الجد ، فيما لا يتجاوز ثلث التركة . ويطبق هذا على الجدة كما يطبق على الجد ، وعلى احفاد الوالدة المتوفاة ، ذكورا واناثاً ، كما يطبق على احفاد الوالد المتوفى . وهذه الوصية الواجبة كانت من اهم الإصلاحات التي حققها تجاوزنا للمذاهب السنية ، لانها تلافت مآسي اليمه كانت تحدث كثيراً في بلادنا .

(٢٢) « والان . . . الى الثورة الفكرية » ، مجلة الآداب ، بيروت ،

في عدي فبراير ومارس ١٩٧٠ .

(٢٣) « من دروس الايام الستة : حركة الشعر الجديد في ضوء

الهزيمة » ، مجلة الآداب ، بيروت ، يونيو ١٩٦٩ .

حكومتنا الثورية في مصر ، تأتي هذه اللجنة التي شكلتها حكومتنا الثورية ، فتقدم تقريراً يحكم عليه هذا الكاتب المعروف بولائه التسام لثورتنا الاشتراكية ، بأن الفكرة التي سيطرت على واضعيه هي نفس الفكرة التي سيطرت على الدين وضعوا القانون القديم ، منذ أكثر من أربعين عاماً (٢٤) ، في صميم عهد الرجعية والملكية والاقطاع والراسمالية ؟

قد اشرت من قبل الى « الحساسية الشديدة » التي تشعر بها حكومة نورتنا ازاء كل مسألة قد تثير جدلاً دينياً . او ان شئت مزيداً من الصراحة فقل انها تعوزها الشجاعة الكافية . وقد كان تشكيل اللجنة المذكورة خير شاهد على هذا . فبان اكثر اعضائها كانوا من الرجعيين او من المحافظين على احسن تقدير . يتضح هذا من عرض صحفي نشرته جريدة الاهرام (٩ - ٤ - ١٩٦٧) لتاريخ اللجنة وعضويتها ومسير المناقشات فيها وموقف اعضائها من قضية المرأة ، يتضح من ذلك العرض انه وان كان بعضهم بلا شك من انصار تحرير المرأة فان اكثرهم للأسف الشديد كانوا من اعدائه . بل احدهم يفتخر بأنه عدو للمرأة ولا يجد في هذا داعياً للاعتذار !

فأعجب ما شاء لك العجب من لجنة تشكلها حكومة الثورة للنظر في تعديل قانون الاحوال الشخصية فتختار أغلب اعضاءها من غير المؤمنين بقضية تحرير المرأة . اني لا ارفض ان يكون بعض اعضاء اللجنة من الذين يمثلون النظرة القديمة ، لاني لا اريد ان احسرم الرجعيين انفسهم من حقهم في التعبير عن رأيهم . اما ان يكون « اكثر » الاعضاء من هذا الصنف ، فقد كنت افهمه في لجنة شكل في بعض الاقطار التي لا تزال تحكمها قوى الرجعية ، السياسية والاقتصادية والفكرية . لكن ان يحدث هذا في « مصر الثورة » - هذا هو العجب العجيب !

هذا مع ان عندنا من علماء الدين انفسهم عدداً من ذوي العقول المنحرفة . ثم كانت قاصمة الظهر ان السيدة الوحيدة التي اختيرت للتعبير عن رأي المرأة ومثيلها في اللجنة لم تختار من نصيرات التحرير ، وهن كثيرات يجمعن بين العنصرية العادلة والحجة القوية ، بل اختيرت ممن يتراوح موقفهن من مطالب تحرير المرأة بين العداء السافر والبرود غير المكتوث ، ويكفي ان تعرف انها عارضت رأي اولئك الرجال من اعضاء اللجنة الذين راوا تقييد حق الرجل في تعدد الزوجات ! (لاحظ ان الاقتراح لم يكن بإلغاء هذا الحق إلغاء تاماً ، بل بتقييده فقط) . لا عجب ان امتدحها الاعضاء الآخرون بانها « سيدة عاقلة ومتزنة ! » ، وكانت حجتها انها يهمها مصلحة الاسرة قبل كل شيء ، كان مصلحة الاسرة لا تتحقق الا باعطاء الرجل الحق المطلق غير المقيّد في تعدد الزوجات ، ولو كان الدافع اليه مخض الشهوة البهيمة .

لقد كان تقرير اللجنة مؤكداً لكل دعوى ادعتها في مقالاتي هذه ، وبرهاناً على حاجتنا الى مواجهة جذرية للتفسير الرجعي السائد للدين ودوره في المجتمع قبل ان نستطيع ان ندخل على مجتمعنا اي تغيير حقيقي ، فبعض اعضاء اللجنة ، لما سئلوا لماذا لم يوافقوا على اشتراط وقوع الطلاق امام القاضي ، اجابوا بان هذا تقييد لم يرد في مصادر الشرع وان الشرع يعطي الرجل حق التطلق دون رجوع الى القاضي ! فهل بعد هذا دليل على حاجتنا الى اقناعهم بان مصادر الشرع القديمة لم تضع التشريع الكامل النهائي الذي لا يصح تغييره ، واقناعهم باننا غير ملزمين في كل تشريع نصدده بان نتلمس له تبريراً في أحد الكتب الفقهية القديمة ، واقناعهم بغير هاتين من الدعاوى التي عرضتها مقالاتي هذه ؟

والعجيب ان نفس هؤلاء لما سئلوا عن موقف الدين من مطالب التحرير اجابوا بان الدين لا يرضى بالجهود بل يقر التحرير والتجديد . ليس هذا فحسب ، بل استعمل اثنان منهم لفظ « التطور » ! وهذا يشهد بصحة ما ادعيتته من ان هذه مجرد الفاظ يتفوهون بها ولا يدركون مفزاها وليسوا مستعدين لان ينفذوا ما تقود اليه من نتيجة

منطقية حين تواجههم مسألة معينة لا يكفي فيها التشدد بالفاظ التحرير والتجديد والتطوير وعدم الجمود ويطلبون فيها بان يدلوا برأيهم المحدد في المسألة المروضة بعينها . ونفس السيدة التي اشرنا اليها من اعضاء اللجنة قالت ان احكام الدين « متطورة » كفيّلة بتحقيق مصالح الزوجة والزوج والاولاد ، ولم تنبه الى انها لا تكفل شيئاً من هذا الا اذا كانت « متطورة » ، واين التطور في رفضها تقييد حق الرجل في تعدد الزوجات لا لسبب الا لانه لم يرد في اقوال الفقهاء القدماء ؟

هل نحتاج بعد هذا الى دليل على مدى العرلة والتعويق الذي يفرضه الفكر الديني الرجعي على كل محاولتنا لتغيير مجتمعنا ؟ فلاحظ مرة اخرى الى تعزيز كلامي بما كتبه الاستاذ علي حمدي الجمال ، حين عاد الى الموضوع بعد نحو شهر من كتابته السابقة . فقال : « المناقشة التي دارت في لجنة الدستور يوم الاربعاء حول قانون الاحوال الشخصية ابرزت ان الهوة بين رجال الدين وبين غيرهم من المهتمين بالاحوال الشخصية واسعة لاقصى الحدود ، وان رأي الجانبين متعارض تعارضاً كاملاً . ليس ذلك فقط ، بل ان اللقاء الرايين والفكرين حتى في منتصف الطريق لا يبدو - فسي ضوء المناقشة التي جرت - امراً ممكناً » .

لعلك قد لاحظت كيف يسميهم الاستاذ الجمال نفسه « رجال الدين » اليس هذا دليلاً على حاجتنا الى الاعلاح في جهودنا لاثبات انهم ليسوا « رجال الدين » ، وان الاسلام لا يخصهم بتمثيله والتحدث باسمه ؟ لكن نستمر في اقتباس كلام الاستاذ الجمال لنرى ماذا يقترح ، ولتري كيف يدل اقتراحه هذا على يأسه التام من تلك اللجنة . فهو يقول : « وهذا يحتم الرأي الذي سبق ان طالبت به ، وهو التزوي وعدم الاسراع في اصدار القانون الجديد للاحوال الشخصية ، بل لا بد ان يستمر الحوار على اوسع مدى واعم نطاق ، حتى يمكن ان نتقابل الافكار وتنطق على ما فيه الخير لمستقبل الاسرة » . (الاهرام ١٢ - ٥ - ١٩٦٧) .

لو استمر الحوار حول قانون الاسرة مائة عام دون ان يجابه المشكلة الاساسية التي عرضتها مقالاتنا هذه ، ليحقق الثورة المنشودة في الفكر الديني نفسه ، لما افاد مثقال ذرة ولما ادى الى تقابل الافكار واتفاقها . لكن الحوار لم يستمر على اي حال ، فبعد هذا الكلام باربعة وعشرين يوماً حلت بنا الطامة الكبرى ، ولقينا الجزء المحتوم على تلكنا وترددنا وجبنا في شن الثورة الفكرية التي ادى نخلنا فيها الى انهيار كل ما كنا قد حققناه في الجوانب الاخرى من نورتنا ، ولات حين مندم ...

كلمة اخيرة اوجه بها الى قادتنا السياسيين في جمهوريتنا العربية المتحدة :

حين قلت انهم يشعرون بالحساسية الزائدة ، او لا يستجمعون الشجاعة الكافية ، في مواجهة اي مسألة قد تثير جدلاً دينياً - وهي حقيقة تشهد بها شهادة كافية تلك القصة المحزنة للجنة تعديل مشروع قانون الاسرة - فاني لم انس الظروف الدقيقة المحيطة بهم في

(٢٤) ليس هذا فحسب ، بل تزيد دهشتنا وحسرتنا اضمافاً ، حين نقارن مشروع القانون الذي اقترحه اللجنة ، بالقانونين المصريين السابقين للاحوال الشخصية ، قانون سنة ١٩٢٠ وقانون سنة ١٩٢٩ ، فنجدنا اكثر جرأة على الاصلاح والتجديد بمراحل شاسعة . فهذان القانونان هما اللذان يضمنان كل التحسينات التي ادخلت على وضع المرأة في عصرنا الحديث ، ولم نزد عليهما خطوة واحدة . وهما يمثلان قفزة عظيمة الشجاعة على التشريعات التي كانت تطبق قبلهما . ثم تأتي تلك اللجنة الوفرة التي شكلت في عهد الثورة فلا تقاربهما شجاعة ، دعك من ان تزيد عليهما . ولهذا كنم ولاة الامر عندنا تقريرها ولم ينشروه ، لما راوا مدى سخط مفكرينا الاحرار عليه حين اطلعوا على نسخة منه .

العالم العربي . لم انس ان قوى الرجعية التي لا تزال مسيطرة على اقسام كبيرة من هذا العالم متربصة بهم الدوائر ، تنتهز كل فرصة وتستغل كل انكاسة للتشكيك في ايمانهم الديني وانهامهم بالزيغ والكفر ومخالفة الملحددين . فهم كانوا يخشون ان تتخذ هذه القوى الرجعية اي خطوة جادة يخطونها لتحرير المرأة سلاحا جديدا في حملة الاتهام والتشويه التي واجهوها منذ قاموا بثورتهم في سنة ١٩٥٢ ، والتي ازدادت سعارا منذ اعلنوا الاشتراكية نظاما لثورتهم في سنة ١٩٦١ . لكن لينظروا اي ضربة فادحة دفعوها ولا يزالون يدفعونها في محاولتهم مداراة تلك القوى الرجعية واتقاء شهيرها . ليفكروا الى اي مدى اضر هذا بثورتنا اذ حرماها من قيام الثورة الفكرية مساندة ومرسخة للثورة السياسية والاقتصادية . وقد حاولت في مقالاتي الاخيرة التي نشرتها لي هذه المجلة ان ادلل على انه بدون احداث الثورة الجذرية في مفاهيم الناس وقيمهم فان كل ما نبنيه في المجالات الاخرى هو بناء على الرمال .

وهل يعتقدون على اي حال انهم مهمما يفعلوا في مداراة تلك القوى الرجعية سيستأصلون عداها ؟ بل عداؤها لهم اظنى وحقدتها عليهم ارسخ من ان تصالحه اي مداراة . فهم لا يكسبون شيئا من تلك المداراة . فلينظروا الآن كم تضرر ثورتنا بسبب ذلك التردد وعدم الشجاعة من حزن انصارها الصادقين واساهم وخيبة املمهم . وكيف لا يحزنون ولا يأسون ولا يشعرون بخيبة الامل وهم يرون ان احرار الفكر لا يتمتعون في حرية التعبير عن آرائهم الثورية الجذرية بنصيب اكبر مما كان متاحا للجيل السابق لهم تحت حكم الملوك والباشوات والاقطاعيين والراسماليين في العهد البائد . ليس هذا فحسب ، بل ان ما يتاح لهم من حرية التعبير في مجال الفكر الديني اقل فعلا مما كان يتمتع به ذلك الجيل . وكمن من الكتب قد منع طبعها او تداولها ومن المقالات قد رفض نشرها لخشية المسؤولين من ان يقضوا الرجعية الدينية .

ثم ليفكروا في الضرر البالغ الذي يوقعه بثورتنا الاشتراكية الجذرية الشاملة هذا التردد في هذه القضية بالذات ، قضية تحرير المرأة . وهل نستطيع ابدا ان نقيم اشتراكية صحيحة بدون تحرير المرأة ؟ وهل نتجح ابدا في تحويل مجتمعا كله تحويلا جذريا بدون تحرير المرأة ؟ وليفكروا ايضا كم تضرر الثورة من التأييد الكامل المتحمس الذي يمكن ان تناله من المرأة نفسها . وتأييد المرأة للثورة هو عامل من الخطأ الكبير ان نهون من شأنه حتى في اوضاعنا الاجتماعية الراهنة . وهو عامل محتوم له ان يزداد اهمية وخطورة ، بل ربما لا يكون من المبالغة ان نقول انه سيأتي يوم يكون فيه هو العامل الحاسم في احداث التغيير الجذري المطلوب .

وما لنا نلجأ الى التنبؤ بالمستقبل وهذا هو الامس القريب خير شاهد على صحة ما ندعي ؟ افلم يكن من اوثق العوامل التي انتصرت بها اسرائيل علينا ذلك النصر المذهل ما تتمتع به نساؤها من مساواة كاملة تمكنهن من مشاركة الرجال في بناء الاقتصاد ، وتحويل المجتمع ومن الاسهام بنصيب لا يستهان به في الجهود الحربية نفسها ؟

لقد سمعت بأذني في الاسابيع التي اعقبت هزيمة يونيو ١٩٦٧ الناس العاديين في شوارع القاهرة يتمتعون بما بلغهم عن الفتيات الاسرائيليات اللاتي يقدن العربات المصفحة ، ويطرن بالطائرات ، ويحملن البنادق والمدافع الرشاشة . ثم يقولون في حيرة : لا عجب ان نهزم امام جيش تقوم فيه النساء بهذه الاعمال ..

والنتيجة الحاصلة على اي حال هي ان مصر الثورة فسدت سبقتها في ميدان الانصاف القانوني للمرأة اقطار عربية اخرى كنا نعتقد ان مصر اكثر منها تقدما فكريا واقتصاديا وسياسيا (٢٥) . وكفى بهذه حقيقة تشمرنا - نحن الثوريين الاشتراكيين - بالخزي الذي لا يطاق .

محور النويهي

القاهرة

(٢٥) تعدد الزوجات مفيد في الاردن وسورية والمغرب والمساوي بقيود متعددة . وقد حظرت تونس حظرا باتا في سنة ١٩٥٧ ، الا انها عادت فقررت انه وان يكن جائزا شرعا فانه لا ترتب عليه اي آثار قانونية ، اي انها لجأت الى « عدم السماع » .

اما في الطلاق ففي سورية والمغرب يحكم القاضي بتعويض مالي للزوجة التي يطلقها زوجها بدون سبب معقول . وفي تونس لا يعترف بالطلاق الذي لا يقع امام القاضي ولا ترتب عليه اي آثار قانونية ، كما ان الزوج الذي يطلق زوجته بدون موافقتها وبدون سبب من الاسباب التي حددها القانون نفسه ، يحكم عليه بتعويض مالي لزوجته . ونفس القانون ينطبق على الزوجة التي تطلق زوجها امام القاضي . لكن على المحكمة في كل الاحوال ان تحاول اولا الاصلاح بين الزوجين ، تنفيذا للحكم الذي تضمنته الآية رقم ٢٥ من سورة النساء (وهو حكم لم تقم حكومة اسلامية من قبل بسنسه بقانون ملزم . هكذا نرى كيف ان الرجال - ومنهم اولئك السادة الذين يقولون ان كل احكام القرآن ملزمة - يابون ان ينفذوا من احكام القرآن ما يحد من سيطرتهم المطلقة على النساء) .

اما في الجمهورية العربية المتحدة فلا يوجد اي تقييد بلبية على حق الرجل المطلق في الطلاق وفي تعدد الزوجات (ما عدا التقييد بأربع زوجات بطبيعة الحال) .

تأليف

الدكتور علي جواد الطاهر

اول دراسة مسهبة عن رائد القصة العراقية الحديثة الذي اثار اهتمام المستشرقين والباحثين بما انتجه من روايات وقصص مهدت الطريق لجميع كتاب القصة الحديثة في العراق صدر حديثا عن دار الآداب ، بيروت

محمود أحمد السيد

رائد القصة الحديثة في العراق



صلاح عبدالصبور



سعدالله ونوس

الثورة في المسرح العربي

- تمهة المنشور على الصفحة - ٦٠ -

ولم يكتب توفيق الحكيم أي مسرحيات بعد الهزيمة ، ولكنه نشر عام ١٩٦٩ لأول مرة مسرحية بعنوان « كل شيء في محله » اضافها للطبعة الجديدة من كتابه « المسرح النوع » ، ونص فيه على انها كتبت سنة ١٩٦٦ ، ولكنني ارجح انها كتبت بعد الهزيمة ، لانها تصور بأسلوب لاذع السخرية قوية مفككة تحكمها الفوضى وسيطر عليها مبدا كل شيء يمكن ان يوضع في موضع أي شيء آخر ، ويقلب التراخي والتواكل وحب المرح « والهيم » على تصرفات اهلها .. في اعتقادي ان هذه المسرحية هي استجابة الحكيم الوحيدة للهزيمة .. سألته في ذلك ، فاجاب : « يمكن !! » ..

ومن المسرحيات التي تعرضت لموضوع القهر السياسي قبل الهزيمة « شقة اللاجئين » لفتحي رضوان (١٩٥٩) فهي تصور الفراغ السياسي الذي عانت مصر منه طويلا قبل قيام الثورة وتصور مطاردة البوليس السياسي للشوار الاحرار وقتذاك ، وترينا كيف كان اتصال بطل المسرحية بمجموعة منهم في السجن كان سببا في خروجه من فوقته الذاتية الى الاشتغال بالاصلاح الاجتماعي ثم اصدار جريدة وطنية تهاجم الفساد المخيم على البلاد ..

ولفتحي رضوان ثلاث مسرحيات أخرى قصيرة (١٩٦٣) تعرضت لنفس الموضوع من زوايا مختلفة .. « اله رغم انه » تقدم حاكما يتصور على تجار الدين الذين يحاولون تأليهه وافناع الناس بعبادته ، و « المحلل » تدور حول الواجهات الزائفة التي يحقق رجال السياسة اهدافهم بواسطتها وباسمها ثم ما يليشون ان ينذوهم بعد ان يتحقق لهم ما يريدون .. و « الجلال والحكوم عليه بالاعدام » تصور متهما سياسيا يوفق بهدونه ومنطقه السليم في تحريك ضمير جلاده فيبدأ في محاسبة نفسه على الجرائم الكثيرة التي اقترعها دون وعي او احساس وينتهي ، بشيق نفسه ، في حين يمضي المتهم الذي كان محكوما عليه بالاعدام ليسهم مع جمع من الناس في انقاذ قطار ضل الطريق ..

ومسرحية « الفلاح الفصيح » لعلي احمد باكثير (١٩٦٦) تعالج قصة ذلك الفلاح الفرعوني الذي دخل التاريخ لجراته في مصارحة الملك بمفاسد معاونيه ومظالمهم .. وهي نفس الجراة التي تمتع بها ابو الفضول بطل مسرحية « حلاق بغداد » لالفريد فوج (١٩٦٤) في عصر لاحق ، وان احتاج هذا الاخير الى « مندبل الامان » قبل ان يروح بما يملأ نفسه من سخط وشكوى من جور الطبقة الحاكمة وحيفها وانحرافها ، ولم يفته ان يقترح على السلطان ان يمنح كل فرد من افراد رعيته « مندبل امان » لكي يستطيع ان يصارحه بما يتعرض له من قهر ومهانة واستغلال ..

ولا تكاد تخلو مسرحية من مسرحيات عبد الرحمن الشرفاوي من مهاجمة الفساد والقهر ابتداء من « مأساة جميلة » (١٩٦٢) حتى « نار الله » (١٩٦٩) مروراً ب « الفتى مهرا » ١٩٦٥ وفي « الفتى مهرا » تلنفي بالنائر الذي يواجهه السلطان بمفاسده ومقاله ويدعوه الى النزول الى الشعب وازالة الحجاب والوسطاء الذين يفصلونه عنه ، ويحاول السلطان اغراء وازالة الحجاب والوسطاء الذين يفصلونه عنه ، ويحاول السلطان اغراء النائر وشراء سكوته بكل سبيل .. ويعدنا صبري حافظ عن قدرة مسرحية « نار الله » على « لمس الكثير من الاوتار الحساسة في واقعنا المعاصر وفي واقع تلك الفترة التاريخية التي تناولها معنا . خاصة عندما تؤكد ان تفشي القهر السياسي واستئثار الارهاب في مجتمع من المجتمعات ، يؤدي الى انحراف رؤية القاعدة البشرية التي يقع عليها القهر بصورة يصبح من الصعوبة بمكان معها نصحيح هذه الرؤية وتحولها الى موقف » (٤٧)

واتبعت « مأساة العلاج » لصلاح عبد الصبور (١٩٦٦) نفس المنهج تقريبا حين اتخذت من حياة المتصوف الاسلامي الكبير منطلقا لعكس نازعات الواقع السياسي المعاصر ، فاهتمت بابرار انشغاله بقضية العدل الاجتماعي ، ونادت بضرورة المطابقة بين المبادئ التي يبشر بها الزعيم وبين سلوكه الشخصي ، فنرى « العلاج » يبذل كل شيء ، حتى حياته نفسها ، في سبيل تأكيد المثل التي دعا اليها ، كما ادانت المسرحية اساليب السلطة الحاكمة في القمع والارهاب ومحاربة كل فكر جديد واستغلال الدين في خداع الجماهير والتاجرة بعواطفها للوصول للحكم ..

وما اكثر ما هاجمت مسرحيات سعد الدين وهبه بأسلوبها الساخر الذكي الفساد والانحراف ، فهو في « سكة السلامة » (١٩٦٥) يعري عدة نماذج من البورجوازية ، معظمهم من ابناء الطبقة الانهازية الجديدة ومن يلود بهم ، فيكشف عن انانيتهم وفسادهم وتهالكهم الشديد على مصالحهم الشخصية ولو ضحوا في سبيل ذلك بمصلحة المجموع .. وحين يختفي الاب المشلول في « بير السلم » (١٩٦٦) يعيث افراد الاسرة في البيت فسادا ، ويستبد الابن الاكبر بالسلطة والمال ويسمكت بقية الافراد بالفتات .. وينسى الجميع وجود الاب صاحب السلطة الشرعية في البيت ولا يصدقون ابنته التي لا تفكأ تذكرهم بواجبهم نحوه ، ونذركم بانه ان يلبث ان يشفي ويقوم ليحاسب كلا منهم عما اقترعه من اثم .. وانحرافات .. وسرفات من امواله وخروج على طاعته وتعاليمه .. وتنتهي المسرحية دون ان يتحقق شيء من ذلك .. وواضح ان الاسرة انما ترمز للوطن وما سيطر عليه قبل الهزيمة من مفاسد وانحرافات .. فكانت « بير السلم » بذلك من انفضج واجبرا المسرحيات العربية التي حذرت من عواقب الفساد والقهر وذكرت بالواجب نحو الشعب المغلوب على امره رغم انه صاحب السلطة الشرعية وصاحب كل شيء في البيت كالأب المشلول في « بير السلم » ..

ورغم ان « الفرافير » (١٩٦٤) ليوسف ادريس تنتهي برفض كل الاشكال المقترحة والممكنة لتنظيم العلاقة بين السيد والعبد ، فانها كشفت عن فساد كثير من هذه الاشكال ، واكدت سوء استغلال الطبقات الحاكمة والمسيطرة للطبقات العاملة المنتجة ، كما هاجمت بحدة كثيرا من مظاهر النفاق والعلاقات الاجتماعية الاسنة ، ودعت الى التحرر من قيود القهر والاستغلال التي يفرضها « سيد » على فرفور .. وفي « المخططين » (١٩٦٩) يرفض يوسف ادريس النظم السياسية التي تلمس ملامح الافراد وتحولهم الى « مخططين » متشابهين في كل شيء حتى في درجة خضوعهم للزعيم .. ويوضح كيف ان شهوة القوة متى استبذت بزعيم المخططين فانه يمزق في سبيلها كل القيم والمقدسات ، وان سلاح التهر وكبت الحريات الذي يستخدمه في المحافظة على مكانته لا بد ان يجيء وقت يستخدم فيه ضده وبنفس الاسلوب فاذا به في عرض الطريق ..

ولا تغلو مسرحية لميخائيل رومان من ادانة لاساليب القهر الاجتماعي والحجر على حريات الافراد ابتداء من « الدخان » حتى « الليلة نضحك » و « الزجاج او العرض الحاجي » التي كتبها في اغسطس عام ١٩٦٧ فجاءت الادانة فيها ساخنة عنيفة .. فهذا « حمدي » الموظف الصغير المستكين لاضهاد رئيسه في المكتب واذلال زوجته في البيت .. يشور فجأة على كل تاريخه الطويل في الخضوع والخنوع ، ويفضح في ثورته كل ما يخيم على الحياة حوله من زيف وعفن ونفاق تشييمه وتفتات عليه تلك الطبقة القديمة المتجددة التي يسميها « الانكشارية » .. ولا يجد حمدي ما يفرج به عن آتون ثورته سوى ان يوجه في ختام المسرحية رسالة عنيفة صارخة الى « كل الناس » .. لكي يستيقظوا ويعطمو كل ما حولهم من زيف وبلادة وصغار .. يعطمو زجاج الواجحات (الفئارين) الالامعة البراقة التي تخفي خلفها كل العفن والامراض والجرائم الهللكة ..

وفي مسرحيات محمود دياب ، وبصفة خاصة مسرحيته الاخيرة « الهلافت » (١٩٦٩) نماذج عديدة للقهر الذي تمارسه بقايا الاقطاع والرجمية على الفلاح المصري ومحاولته الدائبة الصبورة للتخلص منها والصمود امام استبدادها ونفوذها المتوارث ..

ويطول بنا الحديث - اكثر مما طال فعلا - لو حاولنا تتبع كل نماذج هذا النوع من المسرحيات المصرية التي ادانت الفساد والقهر السياسيين لانها كثيرة جدا نجدها في كل عصر وفي كل مكان .. حتى في المسرح التجاري الذي يعتمد اصحابه على ايراد الشباك مما يؤكد اقبال الجماهير على هذا النوع من المسرحيات وترحيبها به ، ولعمل اوضح مثل لذلك تلك المسرحيات ذات المذاق الحريف التي يؤلفها ويخرجها فايز حلاوة وتقدمها فرقة تحية كاريوكا المسرحية بنجاح شعبي كبير تاكد بصفة خاصة في مسرحيتي « البغل في الابريق » و « التعلب فات » ..

وما اقرب هذا الاتجاه الذي نتحدث عنه للمشاهد القصيرة التي ألفها عمر حجو واخرجها دريد لحام وقدمتها فرقة نقابة الفنانين السوريين اخيرا في مهرجان دمشق الاول للفنسون المسرحية ، وعرفت باسم مسرح الشوك ، ووصفه الزميل بهاء طاهر بأنه « مسرح الوخر الاجتماعي والسياسي » وقال عنه :

« في مسرح الشوك مواقف قصيرة لاذعة . خذ مثلاً فقرة طارق بن زياد . يعثر رجال الامن على القائد العربي الشهيد بعد بحث طويل فيقبضون عليه ويقدمونه للمحاكمة لتهمة لا يعرفها . وفي المحكمة بوجه القاضي النصيحة لطارق بان يعترف بجريمته لكي تخفف عقوبته . ويتوسل طارق للقاضي ان يدلّه على هذه الجريمة التي من اجلها سجن وعذب ، ولكن القاضي يريد ان يعترف طارق بنفسه ، ويقول له ان الامر يتعلق بعلمته على الاندلس . وتزداد حيرة طارق فهو لا يعرف سوى انه انتصر في هذه الحملة ، ويفتش في ذاكرته - هل الجريمة هي انه خالف نصيحة بعض القواد في تدبير الحملة ؟ .. القاضي يقول انه لا تعنيه هذه الامور المتافهة ، ويسال طارق : ألم ينقل جنوده الى الاندلس في عدد من السفن ؟ ويرد طارق بالاجاب ، انها السفن التي احرقها ليدفع جنوده الى النصر « البحر وراءكم والعدو امامكم » . ولكن هذه المبارات الرومانتيكية لا تعني القاضي حتى ولو كانت نتيجتها النصر . انه يسال طارق من جديد عن هذه السفن .. لم احرقها وهي « ععدة » تملكها الدولة ويجب ان يردها طارق . وحين يفهم طارق اخيراً ما هي جريمته يسقط ميتاً من جديد ، لكن الموت لا يعفيه من العقوبة ايضاً - فالعدالة يجب ان تأخذ مجراها ، والقاضي يصدر حكمه بادانة طارق بن زياد بتهمة التبيد ، هو وكل طارق آخر .. » (٤٨)

ويقول رياض عصمت :

« ان ظهور نجربة (مسرح الشوك) لدينا ظاهرة صحية تعبر عن جهة عن بوفر قدر مبدئي من الحرية يسمح بزوال عقد الخوف ، وينقد الاوجه السلمية المعديدة في حياتنا ، ويسعى الى تجاوزها عن طريق

استثارة ردود فعل الجماهير بالسخرية اللاذعة من الخطأ . مسرح الشوك الذي وجه سهامه الى الروتين الحكومي والاهمال واستغلال الدين والتقاليد والبيروقراطية ليس الا مرآة تعكس الواقع الحياتي وتبرز دلالته . ان مسرح الشوك يحتاج على اية حال الى جرأة كبرى ، وانتقال من نقد التطبيق والنمط الى نقد المطبقين .. » (٤٩)

ويبدو ان هذه القدرة على النقد السياسي اللاذع احدى الخصائص المميزة للشعب العربي في سوريا ، فمن بين النصوص العربية التي وقعت لي مسرحية قصيرة ممتازة حقا ترجع الى عام ١٩٥٨ ، وهي مسرحية « صياح الديكة » للكاتب السوري سعيد حورانية (٥٠) تدور حول استغلال دركيين - او شرطين ورئيسهما العريف لفلاح القرية التابعة لهم ، ولا يتورعون عن ذلك حتى والبلاد مهددة بخطر الغزو الخارجي ، يعتمدون في ذلك على نفوذ اقطاعي الجهة الذي يشاركهم في نهب الفلاحين واستغلالهم ، ويأتي ضابط المقاومة الشعبية الشاب ليكشف فسادهم ويبلغ الامر للجهات المختصة التي تمتثل الاقطاعي ، وتقدمهم للمحاكمة .. المهم ان كل ذلك معروض بأسلوب شديد التشويق وفكه الى ابعد حد ..

وحول الاستغلال والاقطاع في الريف السوري ادار ممدوح عدوان ايضاً مسرحيته الشعرية الرقيقة « المخاض » (مايو ١٩٦٧) ، ولعل هذه الفقرة من مقدمة برهان غليون لها تلخص مضمونها الثوري :

« .. لا يعبر اذن الشاعر في هذه المسرحية عن صراع الفلاح مع الاقطاعي بقدر ما يعبر عن انعكاسات هذا الصراع في واقع الفلاح ذاته ، حتى ذلك الفلاح الذي يمتلك ارضه في ظل مجتمع تسوده العلاقات الاقطاعية . ان مشكلة الاقطاع لا تتمثل في الظلم المادي الذي يقع على الفلاح فحسب ولكنها تمتد الى مجمع حياة الفلاحين فتعقرها ، وتجعلها تدور حول نفسها دون ان تستطيع ادراك خلاصها . ان الفلاح ليس الضحية الوحيد تحت ظل هذه العلاقات ، ولكن الدركي ايضاً هو ضحية ، وحتى الفلاح يشتريه الاقطاعي ، ثم الاقطاعي نفسه ! ان المجتمع كله يصيح ضحية نظام لا يمر ولا منطقي ، ضحية عقلية تاريخية لا يستطيع تجاوزها ، لانها أصبحت قدره .

الفلاح ضد الدركي ، والدركي ضد الفلاح ، والفلاح ضد نفسه ، والفلاح مع الاقطاعي ضد الدركي ، والدركي مع الاقطاعي ضد الفلاح . كل انسان يتصرف وكان الحياة فقدت كل ضابط ، وفقدت محورها ولا احد يدرك نهاية اللعبة المبررة ، وفي هذه الحلقة المفرغة التي يقتتل فيها الانسان ، ويدور على نفسه بلا مخرج يكتشف التمرد ، أي متمرد مصيره منذ البدء ويقنع به : القتل او السجن ، او الفرار . ولأنه ليس هنالك ثورة ، فليس هنالك خلاص ! » (٥١)

وهاك نموذجاً من حوار المسرحية على لسان السكير يدل على صدق شاعرية المؤلف ونضج وعيه السياسي في الوقت نفسه :

« من نحن هنا ؟

حيوانات في مزرعة البيك

من يخلقنا لا يحتاج سوى ان يصنع قلبه مره

من يركبنا لا يحتاج سوى ان يركب اولنا

فنحن جميعاً من ثقله

من يرهنا يكفي ان يقتل اصغرنا

من يقتلنا .. لا حاجة ان يقتل

فالقتل يتم بتقطيب الحاجب

والجوع هو الخوف الاكبر -

والخوف من الجوع تقنع اخلاقاً ... » (٥٢)

ومن لبنان وسوريا يأتيان عملاً مسرحياً على اكبر قدر من الاهمية الاولى « سمس » (١٩٦٦) لادوار امين البستاني ، وهي ملهة تتحرك في اطار شعبي قريب من جو « الف ليلة وليلة » ، وتقدم شخصية التابع سليلت اللسان الذي يسخر من سيده الملك ، والمسرحية كلها في الحق تسخر من نظام الملكية ومن مؤامرات الطامعين في العرش والسلطة

بشكل عام ، تفعل ذلك في جو من المرح والمفاجآت المفترقة التي تشكل عرضاً مسرحياً ناجحاً وفي الوقت نفسه تحمل نثراً من الفكر السياسي المتقدم ..

والمرسحة السورية هي « المصفور الاحدب » (٥٣) لمحمد الماغوط، وهي مسرحية قصيرة باللغة العذوية تدور في احدى القرى الصغيرة ، وتحمل بسهام حادة على ممثلي الحكومة الذين يتصلون بالفلاحين وغرامهم بالشكليات دون الجوهر وعجزهم الكامل عن التفاهم مع الفلاحين البسطاء ، وتبرز في الوقت نفسه الذلة والخنوع المتأصلان في نفوس الجيل الماضي من الفلاحين وبخاصة في تعاملهم مع ممثلي السلطة .. ورغم واقعية الاحداث وارتباطها الوثيق بالحياة اليومية بكل روائتها ، فثمة جو من الشاعرية العذبة يعبق في جو المسرحية وحوارها ويجعل منها عملاً فنياً واضحاً الامتياز ..

وتنطق « متهمون سياسيون » للكاتب العراقي فؤاد التكرلي (٥٤) مع « المخططين » ليوسف ادريس في رفضها للتنظيمات السياسية التي ألقي ملاحق الافراد وتحولهم الى كائنات شبيهة بالحيوانات التي لا تعرف سوى الطاعة والانصياع للامام ، فاحداثها تدور في قفص بحديقة الحيوانات اختفى فيه المتهمون الثلاثة من أعين مطارديهم بعد ان تنكروا تحت رؤوس حيوانات مختلفة ، وان اتفقت اجسامهم جميعاً في انها اجسام حمروخشية ، اي انهم مخطئون هم الآخرون كزملانهم في مسرحية كاتبنا المصري !

وللكاتب الليبي عبد الله القوياري مجموعة من مسرحيات الفصل الواحد بعنوان « الشماع » (١٩٦٥) يغلب عليها النقد الاجتماعي والسياسي للواقع الليبي قبل الثورة ، واستطيع ان اؤم ان اخرج انه استطاع في المسرحية الاولى منها - وهي « الميلاد » - ان يتنبأ بثورة شعبه قبل وقوعها بأربع سنوات ، وبشر بها بأسلوب رمزي لا يخفى على بصيرة اي قارئ ..

ولا شك ان هنالك نماذج اخرى كثيرة من بقية الاقطار العربية يمكن ادراجها في هذا القسم الذي يوجه سهامها الى ما في مجتمعنا العربي من بقايا قهر وفساد ، ولكننا لم نوفق الى الحصول عليها ، فلعلنا نستكمل بها بحثنا في فرصة قريبة .

خاتمة

ونعود بعد هذا كله الى السؤال الذي طرحناه في مستهل الحديث عن مدى التغيرات التي أحدثها كتاب الثورة والرفض على صورة المسرح العربي المعاصر لنجد ان الاجابة تكاد تكون في صفهم ، فما اكثر التجارب التي قاموا بها ، وما اكثر التجديدات والاعمال التوثيقية الناضجة التي قدموها للمسرح العربي في السنوات الاخيرة ، والمقال حافل بالامثلة الكثيرة على صدق ذلك ، ولا داعي للاعادة .. ولكن مع ذلك تبقى اشياء ينبغي ان نقال ..

يبقى ان معظم النماذج الجيدة التي اشرنا اليها ما زالت حبيسة صفحات الكتب والمجلات .. ولم تعرف طريقها الى خشبة المسرح بعد .. ويبقى ان معظم اقطار الوطن العربي لم تنشأ فيها حركات مسرحية ثابتة بعد .. وان الاقطار القليلة التي عرفت مثل هذه الحركات ما زال جمهور المسرح فيها قاصراً على سكان المدن من ابناء البورجوازية المدللة .. ولذلك فما زال تيار المسرحيات الرخيصة الهائلة هو الغالب على هذه الحركات المسرحية .. وباستثناء المحاولات البادئة في مصر وتونس لانشاء فرق اقليمية فما زالت الغالبية العظمى من المواطنين العرب لا تعرف ما هو المسرح .. وعلينا ان نعمل على زرع المسرح الجاد النظيف في كل بقعة من بقاع الوطن العربي .. فيدون القاعدة الجماهيرية العريضة لا يمكن ان يقوم مسرح ثوري .. بل لا يمكن ان يقوم مسرح اصلاً !!

ويبقى ان المسرح العربي لم يتفاعل بعد بالقدر الكافي مع حركة

المقاومة الفلسطينية - ابرز معالم الثورة العربية المعاصرة - ليعبر عنها ويعبىء الجماهير من حولها ، ويستمد منها جذوة الثورة المباركة .. ويبقى اخيراً ان المسرح العربي في ارقى صورته ما زال يتحسس عوامل الثورة المتمثلة في نفوس الجماهير ويحاول صياغتها على خشبته، ولم ينتج بعد - الا في نماذج قليلة نادرة - في توعية الجماهير وزرع بذور الثورة في نفوسها وقيادتها بدلاً من ان ينقاد لها .. كل هذه ، وغيرها ، تحديات تواجه المسرح العربي .. ويوم ينتج في تخطيها نستطيع ان نقول بحق : ان الثورة قد عرفت طريقها الى المسرح العربي .

فؤاد دواره

القاهرة

● مصادر المقال :

- ١ - د. محمد يوسف نجم : « المسرحية في الادب العربي الحديث » ، دار بيروت للطباعة والنشر ، ١٩٥٦ ، ص ٧٥ - ٧٦ .
- ٢ - المصدر السابق : ص ٣٤ .
- ٣ - د. سليمان قطاية : من مشكلات المسرح في سورية ، مجلة « المعرفة » ، دمشق ، العدد ٣٤ ، ص ٤٦ .
- ٤ - د. فؤاد رشيد : « تاريخ المسرح العربي » ، القاهرة ، « كتب للجميع » ، فبراير ١٩٦٠ ، ص ٢١ .
- ٥ - جورجى زيدان : « تاريخ آداب اللغة العربية » (الطبعة الثانية) ، القاهرة ، مطبعة الهلال ، ١٩٣٧ ، ج ٤ ، ص ١٣١ .
- ٦ - شريف الخازندار : « خواطر حول المسرحين الشعبي والتوجيهي » ، مجلة « المعرفة » ، العدد ٣٤ ، ص ١٤١ .
- ٧ - « تاريخ آداب اللغة العربية » ، ج ٤ ، ص ٩٧ .
- ٨ - « المسرحية في الادب العربي الحديث » ، ص ٣١٠ ، ٣١١ .
- ٩ - مجلة « الاقلام » البغدادية ، تشرين الثاني ١٩٦٥ ، ص ٤٤ .
- ١٠ - مجلة « المعرفة » ، العدد ٣٤ ، ص ٢٥٩ .
- ١١ - « المسرحية في الادب العربي الحديث » ، ص ٢٩٨ .
- ١٢ - المصدر السابق : ص ٣٢٩ .
- ١٣ - د. محمد مندور : « المسرح النثري » ، معهد الدراسات العربية العالية ، ١٩٥٩ ، ص ٢٣ ، ٢٤ .
- ١٤ - زكي طليمات : « التمثيل ، التمثيلية ، فن التمثيل العربي » مطبعة حكومة الكويت ، ١٩٦٦ ، ص ١٤٦ .
- ١٥ - المصدر السابق : ص ١٥٩ .
- ١٦ - فؤاد دواره : « عشرة ادباء يتحدثون » ، كتاب الهلال ، يوليو ١٩٦٥ ، ص ١٥٧ .
- ١٧ - د. علي الزبيدي : « المسرحية العربية في العراق » ، معهد البحوث والدراسات العربية ، ٦٦ - ١٩٦٧ ، ص ١٧٥ .
- ١٨ - سامي مهدي : « دراسة في مسرحيتين شعريتين » ، مجلة « الاقلام » ، آب (اغسطس) ١٩٦٦ ، ص ٥٣ ، وفي المقال اشارة الى ان مسرحية « شمسو » كتبت بين سنتي ٤٤ - ١٩٤٦ وان لم تنشر الا سنة ١٩٥٢ ، وان « الاسوار » نشرت سنة ١٩٥٦ .
- ١٩ - علي احمد باكثير : « فن المسرحية من خلال تجاربي الشخصية » ، معهد الدراسات العربية ، ١٩٥٨ ، ص ٣٥ ، ٣٦ .
- ٢٠ - محمود تيمور : « صقر قرشي » ، الطبعة النموذجية ، مقدمة زكي طليمات ، ص ٢٨ ، ٢٩ .

صدر حديثاً عن دار العلم للملايين

رائد البكالوريا

سلسلة في خمسة اجزاء

● رائد البكالوريا : هو اول سلسلة من نوعها في اللغة العربية تهدي طالب البكالوريا وتساعد على السير في غياهب الامتحانات فيحكم الاجابة ويتقن صياغة الموضوع ويتدرب على التحليل والنقد والمناقشة .

● رائد البكالوريا : اعد وفقا لمنهج التعليم الجديد المعدل باعتبار النص الادبي الاساس الاول في دراسة الادب في السنتين الثانويتين الاولى والثانية .

● رائد البكالوريا : يستنتج الاسئلة من النص ويحجب عنها بعد ان يوضع في عصره ويثته فيدرسهما من خلاله .. يعرف بالفن الذي ينتمي اليه مينا خصائصه ومميزاته ... يحلل الافكار تحليلادقيقا ويريك ما ينطوي عليه النص من بلاغة في الاداء وقوة في التفكير ...

● رائد البكالوريا .. صديقك صديقك الذي يهديك الى النجاح المحقق .

سعر الجزء الواحد ليرة لبنانية

- ٢١ - « المسرحية في الادب العربي الحديث » ، ص ٣٩٧ .
٢٢ - المصدر السابق : ص ٤١٠ .
٢٣ - المصدر السابق : ص ٤١١ .
٢٤ - صلاح الدين كامل : « عباس علام الكاتب المسرحي » ، دار الكاتب العربي ، ١٩٦٧ ، ص ٢٧ ، ٢٨ .
٢٥ - مجلة « الاداب » البيروتية ، يوليو ١٩٥٧ ، ص ٧٨ .
٢٦ - بدري حسون فريد : « المسرح العراقي في عام ١٩٦٧ » ، بغداد ، مطبعة السعدون ، ١٩٦٨ ، ص ٧١ .
٢٧ - « المسرحية في الادب العربي الحديث » ، ص ٣٣٦ .
٢٨ - Jacob U. Landau : Studies in Arab Theater and Cinema , Philadelphia , University of Pennsylvania , Press , 1958 , P . 120
٢٩ - توفيق الحكيم : « مسرح المجتمع » ، مكتبة الاداب ، ص ٣ .
٣٠ - توفيق الحكيم : « سجن العمر » ، مكتبة الاداب ، ص ١٦٨ .
٣١ - د. سامان قطاية : « من مشكلات المسرح في سورية » ، مجلة « المعرفة » - ٣٤ - ص ٤٦ ، ٤٧ .
٣٢ - مصطفى الاشرف : « الثقافة الجزائرية » تعريب د. ابراهيم الكيلاني ، مجلة المعرفة - ٣٤ - ص ٧١ .
٣٣ - نشر نص « سولارا » في مجلة « الكواكب » القاهرية العدد ٩٠٥ - ٣ - ١٢ - ١٩٦٨ .
٣٤ - مجلة « الاداب » البيروتية ، ابريل ١٩٦٩ ، ص ٢٤ .
٣٥ - مجلة « مواقف » البيروتية ، العدد ٥ ، تموز - آب ١٩٦٩ ، ١٢٢ .
٣٦ - مجلة « الطريق » البيروتية ، تشرين ٢ - كانون ١ (١٩٦٨) ، ص ١٩٩ .
٣٧ - د. يسرى خميس : « المسرح التسجيلي مسرح ايضا » ، مجلة « المصور » القاهرية ، ٢٣٦٥ ، ٦ ، ٢ - ١٩٧٠ ، ص ٤٢ .
٣٨ - مجلة « المصور » القاهرية ، ٢٣٧٠ ، ١٣ - ٣ - ١٩٧٠ ، ص ٥٥ .
٣٩ - مجلة « المسرح » المصرية ، ٦٩ ، يناير ١٩٧٠ ، ص ٦٥ ، ٦٧ ، ونص المسرحية منشور في الصفحات التالية .
٤٠ - نص المسرحية في مجلة « مواقف » ، العدد ٣ ، آذار - نيسان ١٩٦٩ ، ص ٥ .
٤١ - « الاداب » ، شباط (فبراير) ١٩٦٥ ، ص ٤٤ .
٤٢ - مجلة « المسرح » ، ٢٦٨ ، ديسمبر ١٩٦٩ ، ص ٩١ ، ٩٠ .
٤٣ - علي سالم : « كوميديا اوديب ، انت اللي قتلت الوحش » ، بالقاهرة ، دار الهلال ، ١٩٧٠ ، ص ١٠٦ - ١٠٨ .
٤٤ - المصدر السابق : ص ١١١ - ١١٣ .
٤٥ - المصدر السابق : ص ١٢٤ .
٤٦ - مجلة « المصور » القاهرية ، ٣٧٠ ، ١٣ - ٣ - ١٩٧٠ .
٤٧ - مجلة « المسرح » ، ٦٨ ، ديسمبر ١٩٦٩ ، ص ٨٩ .
٤٨ - مجلة « المسرح » ، ٦٣ ، يونيو ١٩٦٩ ، ص ٢ ، ٣ .
٤٩ - مجلة المسرح ، ٦٤ ، يوليو ١٩٦٩ ، ص ٣٦ .
٥٠ - مجلة « الثقافة الوطنية » البيروتية ، نيسان (ابريل) ، ١٩٥٨ ، ص ٤٩ .
٥١ - ممدوح عدوان : « المخاض » ، دمشق ، مطبعة الجمهورية ، ايار (مايو) ١٩٦٧ ، مقدمة الكتاب ص ٦ ، ٧ .
٥٢ - المصدر السابق : ص ٤٠ .
٥٣ - مجلة « حوار » ، ١٠ - ايار - حزيران (مايو - يونيو) ١٩٦٤ ، ص ٦٣ .
٥٤ - مجلة مواقف ، العدد ٦ ، تشرين الثاني - كانون الاول ١٩٦٩ ، ص ١٠٥ .

الساعة الدولية

« سيرة ذاتية لمسلم بن عقيل »

الديكور :

يقفون

في (باب الساعة) .. في المنفى الكوفي ...
في كهف الغضب المسنون
في ليل الاسر الزائع من شجر الزيتون
يقفون
أقنعة ومرايا صدئه
أوسمة ... وشما .. واظافر زرقاء
يقفون
بعيون تتوهج فيها من فصل القيظ علامه
برماح الشبق البري المجنون
بحراب الاسئلة الدوديه
ترسم اقواسا طرفاها .. هم وانا

الممثل (صوت مندرح) :

ادخل فيهم

اتهاوى قسبا

ادخل فيهم

مطوي الرأس غريب الاحزان

يتنمر في ذاتي الانسان

لكنني اسقط فوق رصيف الخيبه

وامارس داخلي الفتيان

اسقط فوق رصيف الخيبه

والمرح مجدور .. مجدور

فيه تهيج دراما دمويه

وبكاء يشرق بالضحك

اصوات الزور امام الامير :

صوت (١) : كان يصلي في الناس على وجهين

صوت (٢) : كان يغني في الناس وهم في المسجد

صوت (٣) : كان الناس سكارى

صوت (٤) : صلى للصبح ثلاثا

صوت (٥) : صلى بعد شروق الشمس

صوت (٦) : شق عليك عصا الطاعة من طرفيها

صوت (٧) : غرس الفتنة ثقابا وسيوفا

اصوات : يسجن .. يجلد ، يصلب .. يقتل

.. يرمى ، يطعم للنار .. يذرى ؟

الافادة (صوت منتصر) :

اطعمتهم كل افق

اعملت نبلي في خيولهم

كانت ظهورها لرعبهم محطات فرار

بريدها شراهة الطرق

صدورهم كانت قراب خنجري !

لكنني .. رفضت انذاك الرواية

و (الرجز الحمار) والحماسه وطعنات القافيه
وان سقطت في رمال الساحة الغريبه
نموت نخلة على الفرات .. برجها الوعود
وتمرها النبوءه

اصوات داخلية اخرى :

دخلت

جراحي ظهور السبايا

ووجهي الدفوف المدماة في عربات التكايا

كبرت !

وقفت امام جبيني التفت !

وقلت لهم : ايها المدنفون !

ايها الشارقون بقنينة من شماته

خجلا

ففضول الكآبه

فضول الكآبه فتح الامام

ودمائي ! نطفة من جراح السحابه

وانا الارض يحبل فيها الهيام

الستاره :

بعث درعي

قضيت ديوني به واشترت

بباقي النقود لغافه

دخلت .. وكان الامير

فقدمتها وطلبت بها قدح ماء

- ذكرت : لم اسلم عليه سلام الاماره -

اشار لجلاده ... حجابيه ... الوزراء

اوردوه المنون

شدوا وثاق يديه

عصبوا عينيه

وارموه من فوق قصر الاماره

تاريخ المستقبل :

ابشر بالقتل

وغدا يخفق فوق عمود الرابيه

منتصبا في درب دمشق

يطرق ابواب المفلق

يتحدث بالصمت فيسمعه الجمهور

في دار (عبيد الله بن زياد)

في دار (يزيد)

في (القصر) ...

على ضفات النهر

وفي كل الطرقات

يعشب في عين الشمس

يطلع في الوطن المسجون

قمرا ... راوية ... نسفا ... وجدور

يبصق في وجه الموتى المنهزمين

رأسك !

محمد علي الخفاجي

المراق



خوفك قومي نورى

بقلم محيى الدين صبحي

مخنتا يتزيا بزى الآداب الغربية - لكنها دعوى قديمة ، اليس كذلك ؟
والذين يرون الدعوى قديمة ، يتهافون بانهم ليس في وسعهم تفليد
امريء القيس أو الجاحظ !

لا هذا ولا ذاك . فحين نصف ادبنا بأنه مخنت أو فسي أحسن
الاحوال خلاسي ، فانما نعني بذلك انه لاينهض على أساس من التحليل
الفكري للواقع الحضاري الراهن الذي تعيشه الامة العربية : وهنا انص
على أنني أبتعد تماما عن الذين يطالبون الادب بان ينبع عن الواقع
المحلي . فهذه الواقعية الضيقة هي بنورها جزء من التخت أو فصر
النظر أو الانخلاع عن فهم الواقع الحضاري للامة العربية في مرحلتها
الراهنة . فهذه الامة ليست أمة : انها تمر بحالة من الشيزوفرايا أو
إذا لم يكن الفصام فليكن انعدام الهوية أو بالأصح ضياعها . فما دام
العرب مجزئين الى دول اقليمية فان لكل فرد هويتين : هويته الاقليمية،
وهويته القومية . الهوية الاقليمية واقع يعيش فيه وينكره ، والهوية
القومية أمنية أو ذكرى ، يتطلع اليها ولا يحققها أو يتحقق منها .
كذلك الامر في موضوع الحضارة : فنحن أمة متحضرة إذا أخذنا ماضيها
وترائنا بعين الاعتبار ، ونحن أمة متخلفة إذا قسنا انفسنا على مقتضيات
الحضارة الصناعية الحديثة ..

ان مثل هذه الحقائق تتطلب من الفن أن يقدم لها معادلا موضوعيا
من تائق الضمير ووجه الوجدان عبر طاقة من الابداع ، يفجرها
الالم من ذلنا وتعاستنا ، ويطهرها العزم الثوري على قلب كل عامل
من عوامل التخلف الى سلاح تشهره انسانيتنا في وجه الغرب الذي
ينكر علينا وجودنا وحققنا فيه .

سأخذ في هذا المقال من قوميتنا الممزقة والحضارة الصناعية التي
يعتدها الغرب ليعتدي علينا ، معطين متصارعين احلل من خلالهما وضع
أمتنا الحضاري والتشويه المتعمد النازل بها ، مع محاولة لظهور بعض
الآفاق التي يطل عليها الواقع العربي في سعيه للمحافظة على وجوده
ومضاهاة انواع الوجود الاخرى التي تتحداه .

ان الادب الذي ينهض على أساس من تحليل الواقع القومي - كما
تشاهده في رواية « المثقفون » لسيمون دي بوفوار - لهو ادب احتجاج
بقدر ماهو ادب اقتراح . وان في اجماع ادباء أمة من الامم على تصميم
صورة البطل وصورة الحل ، لمساهمة جلى لم يخلق لغيرها الادب . اذ
تتعنى هذه المساهمة دور الاقتراح القدام لتقرير المصير ، الى ترسيخ
قيم ثورية تسف المجتمع المتخلف والمغالطات الفكرية المدسوسة .

لقد آن الاوان لادبنا ان ينطلق من واقع تشتتنا القومي ، وينجيه
نحو بلورة صورة لامة موحدة مصنعة معقلنة ، ولن يكون هذا أبدا عن
طريق الركابة الخطابية أو الفتاة التقريرية لقلب الادب الى اعلان .

كيف نخلق ادبا قوميا ؟

وكيف نخلق ادبا قوميا يكشف عن الشرط اللانساني الذي يزرع
تحت الفرد العربي ؟

لا ادري اذا كانت صيغة السؤالين من الوضوح بحيث تبين الفروق
التي ارمي اليها من طرحهما .

فالسؤال الاول يتضمن نفيا لمعظم ماكتب بالعربية - وربما كله -
منذ قرن مضى الى اليوم . فهذا الادب في رأينا لاينطلق من منطلقات
الوعي القومي ، بل ان منطلقاته ذاتية أو اقليمية أو انسانية ، مما
يمكننا ان نصنفه حسب رأينا بأنه ضلالات تسيء الى الفن بقدر مايتعلق
الفن بالتعبير عن اللا شعور الجمعي للامة ، سواء بترانها أو بتطلعاتها
- فليس لدينا فاوست عربي ولا راسكو لينكوف عربي بله ميرسو عربي
أو حتى همبرت همبرت عربي .

والسؤال الثاني يتعلق بفضح الشروط السياسية والاقتصادية
والاجتماعية والفكرية التي تتحكم بالفرد والمجتمع العربيين المعاصرين
فتشويهما تشويها وتسحقهما سحقا ، حتى تكاد ان تخرج بهما عن
صعيد الحياة البشرية ، وتلقيهما في حالة لايتبين خلالها المرء نفسه ،
وهذا هو ادب الفضيحة ، كما نشاهده على الصعيد العرقي في كتابات
الزنوج الامريكيين ، وعلى الصعيد الاجتماعي في كتابات الجيل الفاضب ،
أو كتابات الادباء الثوريين .

السؤال الاول يتطلع الى ثوابت الحضارة : أي مجموعة القيم
والاهداف التي يتبناها شعب من الشعوب لامتد طويل ، حسب حاجاته
وملكاته .

السؤال الثاني يتعلق بمحاولات الحضارة : أي بالشروط الخارجية
التي فرضها الاستعمار من جهة ، والعصر الحديث من جهة ثانية ، وطرات
على الامة العربية فخرت بعض جوانب شخصيتها وتسببت بنمو مرضي
في الجوانب الاخرى .

في السؤال الاول ، طرح الامة نفسها على العالم كمعطى له ابعاد
وتطلعات واحتياجات . اما في السؤال الثاني ، فيطرح العالم نفسه
على الامة كمعطى له حتمياته وابعاده وشروط للحياة فيه .

ان دور الادب في السؤال الاول هو التقرير والتطوير ، كما فعل
غوته بفاوست حين جسد طموح الحضارة الاوروبية الى السيطرة عن
طريق المعرفة . او كما فعل دوستوفسكي براسكو لينكوف حين طرح
ان خلاص الانسانية - هنا في روسيا - انها يكون عن طريق التضحية
والتنظيف . في حين ان دور الادب في السؤال الثاني هو التحليل
والتوجيه كما فعل مالرو وغوركي .

ان الادب عندنا مايزال مائعا يعتمد على الموهبة والارتجال ، او

بل ان الفن دائما هو الفن : رموز وأشارات توحى ولا تصرح ، تثير الحق في نفس القارئ دون ان يخرج بها الفصيح عن منطقها الداخلي. ان الفن مادة هشة شفافة ترجع صدى الهمس لكنها لاتحمل الصراخ فتتكسر .

وانني في محاولتي المخلصة هذه لاثمنى بكل تواضع ان اكون قد ساهمت في ايضاح مشكلة من أخفى المشكلات وأعوصها ، وهي تمهيد السبيل للفنانين كي يحاكون بأعمالهم الفنية وضع أمتهم . فيطرحوا نماذج فنية عالية تستمد سموها من كونها تفتح أنماطا في السلوك والتفكير لكسر طوق الحصار الذي استغاثت الأمة فوجدت نفسها فيه. وانا بهذه البداية الصغيرة أدعو الادباء والفكرين الى المشاركة في انماء هذه الفكرة وتنميتها لكي تصبح انجازا دون ان تكون مذهبا كما أرجو ان تصنع هذه المضمونات أشكالها الجمالية الخاصة وان تقدم الى عالم الادب العالمي نماذجها الاصلية : النماذج العربية للمجاهدة والطموح .



دفعت طاقة الفحم والبخار اوروبا كي تصبح قدر العالم بحضارتها الصناعية وتقدمها التقني منذ مطلع القرن التاسع عشر . واندفعت الدول القومية الاوروبية الناشئة ، لتصبح امبراطوريات خارج النطاق الاوربي ، متساحة على القارات التي انبطحت ، من صدمة الحديد والبارود ، امام الفلاح الابيض الذي سار من موانئ آسيا الى عواصمها يتقدمه البشر ويتبعه التاجر . وكانت - حتى قبل ذلك التاريخ - قد بدأت الدورة الجهنمية للبحث الاول عن المواد الخام والبحث الثاني عن الاسواق . وقد استعمر الاوروبيون معظم انحاء الشرق العربي ، خلال طريقهم المطويل الى آسيا القصوى ..

وقبل ان يكشف بترول العرب في القرن العشرين ، ويسير في منتصفه مخزونهم الضخم منه ، كانت الشواطئ الجنوبية بأكملها للبحر المتوسط - وهي الوطن التاريخي للأمة العربية - قد دخلت تحت السيطرة الاوروبية المباشرة او المكننة . فلما زادت أهمية البترول العربي في العالم تزايدت ضرورات قمع اصحابه بعد نزايدهم ، وبعد خروج الاتحاد السوفيتي منتصرا في الحرب ، فاضاف الغرب الى الانتداب السياسي والاحتلال العسكري في الوطن العربي ، الاحتلال الاستيطاني .

حين هل عام ١٩٥٠ كان العرب من انفس الامم في العالم : فعلى حين ان الصينيين انجزوا بثورائهم بناء دولتهم القومية الموحدة المستقلة الاشتراكية ، انطرح الوطن العربي جثة ممزقة بالية ، سرق البهاينة بعض اعضائها ، واستنزفت شركات البترول دمها ، وأكل الاقطاعيون والبورجوازيون اللحم الميت لآخوانهم من العمال والفلاحين . ووقف اصحاب الضمير والوعي - المعصران يفترقان غالبا عند العرب - امام بقايا الهيكل العظمي العربي المتناثر ، يجرون مضاي لايقوون على حمله ، ويواجهون حاضرا لايدركون ابعاده ، ويفكرون في « حلفائهم » من الغربيين الذين طعنوهم افسى الطعنات ، وينظلمون الى السوفييت بوجل : لقد تخلى العالم عن العرب وتركهم لمصير يجهلونسه ، ولا يجهله .

كل الدواهي التي ابتلى بها العرب ، وجدوا لها اسبابا ومبررات ، ماعدا ذلك العدد الضخم من الدول والحكومات والامارات والمشيخات التي قسم اليها وطنهم اوطانا تتصلب وتقسو يوما بعد يوم ، كلما ازدادت الحاجة الى الوحدة وكثر الكلام فيها . ولدى فشل كل محاولة وحيدة - تقديمية او رجعية - ينتصب السؤال الملح : لماذا قسم الوطن العربي ؟

كيف حدث ان خططت حنود الدول العربية ومساحاتها بحيث جاءت الخريطة السياسية للوطن العربي ، على هذه الصورة بالذات ؟ ليس شافيا الجواب التقليدي ، بأن اطماع الاستعمار استندعت تقسيم الارض العربية ، بحسب مناطق النفوذ الدولية . ان هذا

الجواب صحيح صحة جزئية . فقد حصلت فرنسا على سورية ولبنان فجزائرها دولتين . وحصلت بريطانيا على العراق وسورية الجنوبية ، فقسمتهما ثلاث مناطق : العراق والاردن وفلسطين . بل احتلست بريطانيا القسم العربي من وادي النيل ففصلته الى دولتي مصر والسودان .

ان حجة التقسيم لتسهيل الادارة لاثبتت للمنافسة ، فقد كان بإمكان الاستعمار ان يقتصر على التقسيم الاداري دون انشاء دول - كما فعل في الهند .

كما ان مسألة التفريق الطائفي بين المسلمين والمسيحيين لاثبتت ايضا للمنافسة ، فاذا كان « لبنان الجبل » تمايز عن الامبراطورية العثمانية باكثرية مسيحية ، فان فرنسا التي خلقت « لبنان الكبير » اضعفت الاكثرية المسيحية اضعاغا جعلها « اقلية كبيرة » دون ان تفرغ سوريا من مسيحييها - فضلا عن ان تمازج الطائفتين ، المسيحية والمسلمة ، لم يمنع التعاون بينهما حسب تقليد تاريخي موروث : فالامة العربية في الاساس ، امة مزدوجة الديانة . وفي عصر الفئوحات الاولى ، كان عرب الجولان وعرب الجزيرة السورية وعرب العراق مسيحيين . ولم يفت ذلك عمر بن الخطاب فاكد وحدة الأمة حين اعلن المبدأ الفقهي العظيم بان العربي لايدفع الجزية ولا يسترق ، مسيحيا كان او مسلما . ولهذا السبب اذهل التاريخ العربي العالم بخلوه من الصراع الديني .

ومالنا ولهذه التفصيلات ، ونحن نرى الى المغرب العربي وقد حكمته فرنسا فجزاته الى ثلاث دول ؟!

واذن فمراجعة النظرة الدينية كان عاملا ثانويا في رسم الخريطة السياسية ، ولم تكن الدول الاستعمارية احرص على مصالح العرب المسيحيين منها على مصالح العرب المسلمين .

فاذا لم تكن مناطق النفوذ ولا المصالح الطائفية هي الاساس الذي قسمت بهوجهه أشلاء الوطن العربي ، يبقى لنا ان نفترض وجود المصالح الاقتصادية . ولكن مناطق النفوذ اقتسمت على اساس المصالح الاقتصادية وليس العكس . اذ ان هذه المصالح هي التي روعيت في الاتفاقيات السرية بين فرنسا وانكلترا ، قبل الحرب العالمية الاولى وبمسدها .

من اين اذن انبثقت هذه النظرة التجزئية للوطن العربي ، واعتبرت اساسا يقف الاستعمار والصهيونية بكل وسائلهما لتبنيته ؟ لماذا لم تجزا الصين ولا الهند ، وفي وحدة كل منهما اخطار تفوق أي خطر محتمل على الغرب ومصالحه ، اذا وحد الوطن العربي ؟

الجواب على ذلك - في رأيي - يكمن في تكوين أوروبا الحديثة وتفكيرها الحضاري ، اولا . وفي الصهيونية واطماعها الماحقة ، ثانيا . فبعد ان تحللت أوروبا من قبضة الكنيسة ، تمايزت الى دول قومية ، تنظر الى المجتمع البشري من خلال مفهوماتها القومية . فما هي نظرة الغرب الى القومية العربية ؟

وما هو تقييم الغرب للوجود العربي ؟ لكي نقيم خطورة هذا السؤال ، علينا ان نتذكر ان الاجابة عليه تحوي في تضميفاتها معنى موقف الغرب من العرب وابعكاس هذا الموقف على الواقع العربي . كما ان ايجاد الجواب الصحيح يفضح الضلالات الفكرية التي بثها أعداء الأمة كبديل عن ارادة الأمة في وحدتها .

تعتبر الحضارة الغربية نفسها وريثة للحضارتين اليونانية والرومانية اللتين سادتا في العصور القديمة . وترى في سيطرتها هذا سبب من اسباب انكار العروبة في الفكر الاوربي الحضاري بعثا لثوابت هاتين الحضارتين وانكارا للحضارات الاخرى التي قاومتها: وهذا سبب من اسباب انكار العروبة في الفكر الاوربي الحضاري الحديث . ان أوروبا تريد ان « تحذف » التاريخ العربي الذي بدأ منذ الفتح الاسلامي (٦٢٥ م) . فاذا حذف هذا التاريخ عادت المنطقة

ان هذه الفرضية تشرح لنا لماذا كانت الاتفاقيات الاستعمارية (سايكس - بيكو) (سان ريمو) (بالطة) تجري على مستويين الى صورتها الاولى قبل الفتح الروماني : دول المدن واللغات المتعددة . متكاملين : المستوى الاستعماري لتحقيق المصالح الاقتصادية والنفوذ السياسي ، والمستوى الحضاري ، وغايته تحقيق الصورة الهلنستية للمنطقة ، وذلك لاسقاط الحضارة العربية - الاسلامية فيها . هل هذا الكلام رجم بالغيب أم ابتعاد عن أصول « البحث العلمي » ؟

لكي نتجنب التخرصات ، أرجو من القارئ ان يطابق خريطين تفصل بينهما أكثر من ألفي عام : خريطة الوطن العربي عام (١٥٠٠ ق م) وخريطة الوطن العربي الآن ، وسيدهشه دهشة المفاجأة ، ان يجد ان التطابق بين الخريطين ملموس بالعين المجردة ودون اعمال الفكر لحظة واحدة .

ماهو المنصر الذي يجمع الخريطين ؟ انه غياب الوجود العربي .

ففي عام (١٥٠٠ ق م) لم يكن للعرب وجود حضاري سياسي . وفي الخريطة المعاصرة ، ليس للعرب ايضاً وجود حضاري سياسي . لندرس خريطة (العهد القديم) بشيء من التفصيل .

- بين النهرين سكن البابليون والاشوريون : الوجود السامسي القديم ، فأقيمت دولة العراق الحديثة .

- وقد انتشر الفينيقيون على الشاطئ اللبناني - السوري ، فأقيمت دولة لبنان الحديثة .

- في مدن حلب وحماه وحمص ودمشق سكن الآراميون ، فأقيمت الدولة السورية الحديثة .

- في فلسطين سكن الكنعانيون والعموريون في الداخل واحتل الكريتيون « الفلسطينيين » القدماء السواحل ، وقد غزا العربانيون الكنعانيين واقاموا مملكتهم ما بين غزة وحيفا وجعلوا القدس عاصمة لهم ، ثم انقسمت المملكة العبرانية بعد وفاة النبي سليمان (١٠٠٠ ق م) الى دولتين : مملكة يهوذا وعاصمتها القدس ، ومملكة اسرائيل وعاصمتها نابلس . وقد أسست الصهيونية حقها المزعم على هذه الواقعة التاريخية وحقق لها بريطانيا وعد بلفور كاجراء تنفيذي لفكرة « انكار العروبة » .

- كانت مملكة الفراعنة تنتهي عند صحراء النوبة جنوبا والصحراء الليبية غربا . ولا تتعدى حدود مصر الحالية هذين الحدين التاريخيين . - أقامت القبائل العربية ما بين مصر وأم درمان ، وظل العرب والاسلام ينتشران الى الجنوب باشماع حضاري لم تعرف الفارة الافريقية سواه ، لمدة اكثر من الف عام : فأقيمت للسودان دولتها الحالية .

- يختلف المؤرخون في اصول الليبيين القدماء : هل هم ساميون ام آريون ، ويتفقون على انهم كانوا يعبدون عن طاعة الفرعون . وعلى هذا الاساس اقيمت دولة ليبيا الحديثة ، ويجب النص هنا على ان انشاء الدولة سبق ظهور البترول ، مما يدل على ان تنفيذ الصورة التاريخية التي نحللها كان الاساس في انشاء الدول العربية الحديثة . - ومن الجدير بالذكر ان الفينيقيين انساحوا على شواطئ المتوسط بأكملها ، ولكنهم توضعوا في الشمال افريقي عند التنوء التونسي ، واسسوا قرطاجة عاصمة لهم . وهي اليوم قريبة من مدينة تونس ، عاصمة الدولة الحديثة .

- ودعا ان الفينيقيين والرومان من بعدهم ، اقتصرنا على السواحل وقد ألف البربر في الداخل دولا لهم ، قضى على آخرها عقبة بن نافع عام ٧٠٠ م .

الا ان فرنسا حين أسست دولة الجزائر استعمرت السواحل وعجلت بائشاء دولة للبربر وایجاد أبجدية لقتهم التي اوشكت على الانقراض .

- وبقي للمرابطين والموحدين دولة المغرب التي كان الهدف من تأسيسها ان تصبح مهجرا يؤوي النازحين من مسلمي الجزائر .

- وهنا يجب الانسى ماكان من تقسيم تاريخي في الجزيرة العربية بين اليمن وسواحل الخليج من جهة وبين اليمن والحجاز ونجد من جهة اخرى . وقد احتفظ الاستعمار البريطاني بالسواحل ماقي عام دون ان يسمح لها بأي تطور .

بالطبع ، قد يقال ان العواصم الحالية كانت عواصم ايام العثمانيين وايام العرب ، وان الغرب حين أسس الكيانات العربية القائمة الان كان يراعي المصالح الاقليمية للسكان وعاداتهم التاريخية فمن يجادل في ان دمشق عاصمة وان بغداد عاصمة وان مراكش والقاهرة .. عواصم ؟ ..

اننا لانكر ذلك ، ولا ننكر ايضا ان في الوطن الحالي امكانا لعواصم اخرى .. ولكن لابد لنا من اثبات حقيقة تاريخية وهي ان كل الاطراف الاولى التي تصدت للتعامل مع الغرب كانت الوحدة مطلبها : الحسين الهاشمي ، الجمعية السورية واطراف متعددة اخرى ، لكن الغرب حافظ على رد واحد هو تجزئ المنطقة بحسب الصورة التي كشفناها واملتها عليه « الرجعية التاريخية » . كما ان موافق الغرب المتتالية منذ نصف قرن الى اليوم لم تتطور ولم تتزحزح قيد أنملة .

تنفيذ الصورة الرجعية التاريخية في الوطن العربي ، حقق للاستعمار - عدا الفائدة الحضارية - فوائد اخرى عادت باضرار اخرى على الامة العربية .

أ - فاما الضرر الداخلي ، فينتج عما يؤدي الامة في علاقة بعض أجزائها ببعض الآخر - أي اضرار التجزئة بعامة :

- منها سوء توزيع السكان : « ٣٥ مليونا » في مصر حشروا ضمن مليون كم ، على حين ان السودان امتد على ٢٥ مليون كم ، ولا يقطنه سوى عشرة ملايين عربي .

- منها ان الدول العربية كلها تقريبا دول ساحلية تطل على البحر : الابيض والاحمر والهندي : ولا وجود لاسطول عربي ، بحري او حربي .

- منها ان اموال البترول العربي تقتصر على دول قليلة السكان ، بينما تتركز الكثافة السكانية في دول بلا موارد .

- منها ان ميزانية اية دولة عربية - ربما باستثناء مصر - لاتوازي ميزانية اية شركة من الشركات الكبرى .

- منها ان ماينفق على التنمية القطرية ضمن حدود التجزئة لا يؤدي الى الردود المطلوب من جهة ، ومن جهة اخرى سيسهل حائلا دون الوحدة التي ستنم في قطرين او اقطار تتشابه في فائض انتاجها .

- منها ان اية تنمية حقيقية ، بانشاء الصناعات الثقيلة ، تظل امرا مستحيلا وخاسرا على الصعيد القطري المنفرد .. الخ

ب - واما الضرر الخارجي فيتأتى من ان هذه الكيانات الهشة في تركيبها وعدد سكانها يختل توازنها لدى أي تحرك من الاقليات او الدول المجاورة :

- احتلت تركيا اسكندرون وطردت اكثر من نصف مليون عربي . - احتلت ايران الاهواز وطردت اكثر من ربع مليون عربي .

- احتلت الحبشة اريتريا وطردت اكثر من ربع مليون عربي . - هاجر الصهاينة الى فلسطين وطردوا مليوني عربي .

- هاجر الفرنسيون الى الجزائر وطردوا مليوني عربي .. ونتج عن ذلك ان حازت تركيا على افضل ميناء في استراتيجية شرق المتوسط ، كما ان ايران التي تخلو عمليا من البترول ، تعيش على البترول العربي منذ ان احتلت الاهواز سنة ١٩٠٧ . وها هي تطرح مصير البحرين اليوم ومصير الخليج العربي او حتى العراق في القدر القريب ...

وليست مطالب الحبشة - بالتعاون مع بريطانيا - في الصومال العربي بل وفي جنوب السودان بأقل من مطالب ايران في العراق

والخليج . ومن ينظر الى اختراق الحبشة لآريتريا على البحر الاحمر يتذكر اختراق اسرائيل عند ايلات للبحر الاحمر بالذات الذي هو في جوهرة بحيرة عربية . ان قضية اريتريا اصغر من قضية فلسطين حجما لكن قضية الصومال اكبر من قضية فلسطين موضوعا ، اذا كان لنا ان نحدد القضايا القومية بالحجم والموضوع . فالصومال عربي من كانت العروبة تعتمد على الهجرات العربية من اليمن (الهجرات السامية) لكن بريطانيا شجعت الكتابة بانعامية وأطلقت اسم « السواحلية » على اللهجة الصومالية واعتبرتها لغة غربية عن العربية ! وبعد هذا الفصل « الكلي » شجعت الحبشة على اجتياح اريتريا وطرد سكانها والاستيطان فيها . ويحشد الغرب بأكمله كافة طاقاته لتأييد اغتصاب الحبشة وتدعيم استيطانها في اريتريا . بل ان معركة الخامس من حزيران هي في بعض مظاهرها صراع على البحر الاحمر بين العرب من جهة واسرائيل والحبشة والغرب من جهة اخرى .

فالشروعات الامريكية والاسرائيلية في نطاق الزراعة والمعاهد والقواعد تتكاثف هناك لجلب المزيد من الاحباش واستبعاد العرب الصوماليين المسلمين .

ويقال ان قاعدة وبلد الامريكية انتقلت بقضها وقضيضها الى اراضي اريتريا بعد ان طردت من ليبيا .

واللغة العربية متنوعة في المدارس - والى حد ما السدين الاسلامي .

واخيرا منحت اريتريا باكملها تقريبا للنشاط الاسرائيلي في التجارة والمخابرات كقاعدة له ينطلق منها الى داخل القارة الافريقية . ومن هذه الزاوية - زاوية الغزو الاستيطاني لطرد العرب - يجب ان ننظر ، وبعمق ، الى مشروعات ايران في البحرين ، ومشكلات البربر في الشمال الافريقي .

ولا ادري لماذا لا تتعاون مع اخواننا الاكراد في ايران وتركيا : فالأفليتان العربية والكردية تعانيان هناك من السلب القومي ذاته، وتعرضان لمنهج واحد في التصفية الحضارية والقومية التي تتبعها كل من ايران وتركيا . ان انشاء وجود كردي على سفوح طوروس الشمالية كقيل بزل لواء الاسكندرون العربي عن تركيا ، كما ان الوجود ذاته على جبال زاغروس وكردستان سيبعد ايران عن شط العرب والكويت .

واذا قلت ان الغرب يؤكد على وجود تلك الاقليات بمقدار ما ينكر الوجود ذاته على جبال زاغروس وكردستان سيبعد ايران عن شط العرب « الوضع الخاص » لاقلية ما ، مرفقا « بضمان اجنبية » هو أحد أهم المراكز الاستثمارية في المنطقة بعد قيام « اسرائيل » .

بالطبع ، لم أورد هذه الامثلة من الاخطار الداخلية كدعوة لاعادة النظر من التساهل العربي التقليدي تجاهها : وانما لابين ان الكيانات الهشة التي اقامها الاستعمار تثار تائرا محسوسا بكل حركة يقوم بها مجموعة من السكان مهما كان حجمها ، ويؤدي ذلك الى اختلال توازن الكيان والمجتمع في الداخل اختلالا يرجع الكفة دائما لصالح المستعمر المتدخل الذي يحرك فئة ويدعي بحقها في كيت وكيت . . وتكون الدعوى دائما مقدمة اما للانفصال والاستقلال عن جسد الامة واما لاحتلال دولة غربية اراضي عربية وطرد المزيد من العرب او استعمارهم بدعم من الغرب الذي لا يعترف بقومية عربية وبالتالي فانه ينكر الوجود العربي .

ج - ولكن ، هل العرب اكثر وفاء لعروبتهم من الغرب الذي ينكرها عليهم ؟

وبعبارة اقل حدة ، الى اي حد يذهب العرب في رفض الصورة السياسية والاطار الحضاري اللذين رسمهما لهم الغرب ؟ وهل يتبين عرب الكيانات مصيرهم في ظل هذه الكيانات بأوضح مما يستشفونه دولة الوحدة المتخيلة ؟ أخشى أن أقول ان عرب هذه المرحلة لا

يرون هذا ولا ذاك . يوضح ذلك سعيهم في تحويل الهزيمة العسكرية الى نصر سياسي لا ينتج عنه تثبيت القيادات العربية الحالية ، بقدر ما ينتج عنه تثبيت الكيانات القائمة في الشرق العربي منذ الحرب العالمية الاولى الى اليوم . وهذه رشوة كبرى للغرب لولا بطل الولايات المتحدة الاميركية التي تشعر بانها مطلقة اليد في الشرق العربي ، ولولا جماح البغل الصهيوني الذي يحكم المنطقة بالارهاب النظري الذي يسمح له بأن يدعي اكثر مما يستطيع ان يفعل : فخلال عشرين عاما منعت « اسرائيل » الثورة العربية من ان تتحرك عبر الحدود بين سوريا ، العراق ، لبنان ، الاردن . بحجة أن تغيير الحدود سيجعلها تحتل الضفة الغربية او غيرها . . ومن المؤسف او المدهش ان تحذرها وجد آذانا صاغية ، والا فما سر ان كل « الثورات » لم تتجاوز « حدودها » ؟

لو ان عربيا واحدا يخرج عن اصول اللعبة كما يحددها الغرب واسرائيل . فماذا يجري ؟

يبدو ان مثل هذا العربي « المجنون » لم يخلق بعد . وكل العرب الموجودين الان « عافلون » « طيبون » يحترمون « العرف الدولي » اي اصول اللعبة كما يحددها الغرب ، ضمن حدود الكيانات القائمة . والا فما تفسير ان اللغة الرسمية للدبلوماسية العربية تحتج على ان المدون الاسرائيلي أسفر عن احتلال اسرائيل لاجزاء من اراضي « ثلاث » دول عربية ؟

وماذا عن « فلسطين » ؟

الحل الاقصى الذي تقدمه دبلوماسية « فتح » هو انشاء «دولة» فلسطينية تضم سكانا من « المسلمين » و« المسيحيين » و « اليهود » ولكن أين « العرب » ؟

ارأيتم الى اي حد يتحكم منطق « الكيان » بالمسؤولين عن القضية؟ لو ان لدينا اي افق قومي ، او حتى « نية » قومية لاختلف المنطق - اللهم ان لم تختلف ردود الفعل : كان المنطق القومي - ان وجد - يقضي بان نطالب بتحرير الاراضي العربية كلها حيثما وجدت وكائنا من كان الذي يحتلها . لكن مثل هذا المنطق يقتضي ارادة قومية ، وعيا قوميا يدفع العرب الى تحطيم حدودهم فيما بينهم اولاء، ثم يندفعون نحو « اسرائيل » لا لانها « اسرائيل » ولكن لانها تفصلهم عن مصر : اي ان المنطق القومي يقضي بان نرفض كل حاجز يقطع الاراضي العربية بعضها عن البعض الآخر . سواء اكان بشريا - « اسرائيل » - او معنويا - « حدود » .

ومن هذا المنطلق ، يجب ان نقيم تمثالا للكونت فولك برنادوت ، فالمشروع الذي قدمه لهيئة الامم المتحدة عام ١٩٤٧ كان يقضي باقامة طريق بري بين غزة وسيناء والاردن : على اساس انه لا يجوز عزل العرب بعضهم عن بعض . ويبدو ان الصهاينة ليسوا وحدهم الذين ذعروا من هذا المشروع ، بل الكيانيون العرب ايضا .

وهكذا فقد اقام الغرب الكيانات العربية ، و « تمهدت » اسرائيل بحمايتها من بعضها بعضا ، على ان تقرض من حوافها اجزاء كلما دعت الحاجة الى ذلك ، كقاعدة ثمنا لهذه الحماية . . على ان تستمر اللعبة ضمن الحدود القائمة .

تلك هي نظرة الغرب الى القومية العربية . .

وذلكم هو تقييم الغرب للوجود العربي . . .

وهذه هي تجليات الشراة الصهيونية ، في بعض مظاهرها .

فماذا نتج عن ذلك ، في الشرق العربي ، على الصعيد العملي ؟

خلال اقل من نصف قرن مضى على تنفيذ الغرب للصورة الرجعية التاريخية في الوطن العربي نشأت مصالح وبرزت قسوى وطرحت نظريات ادت الى تثبيت ما خاله الغرب وهما زائلا ستعصف به رياح القومية العربية الطالعة . وغدت الحدود الاقليمية بين الكيانات قدرا لا مناص للعرب منه ، بحيث ان التفكير خارج هذه الحدود او بدونها « وهم » او « خيانة » !!

أ - بروز الشخصية الاقليمية :

تماما ، وبالصبط : كما اوجد الغرب اسرائيل كيانا مصطنعا ليس له أساس ومقومات فاذا به ينمو ونموا سرطانيا ، كذلك اوجد الغرب الحدود بين الاراضي العربية فاذا بهذه الحدود تتصلب وترسخ وتغدو اساسا للحياة والتعامل .

وتامما ، وبالصبط : كما طفت اسرائيل على الكيانات الاقليمية فسلبتها ، كذلك طفت الشخصية الاقليمية على الشخصية القومية فسلبتها ، واذا كان جيل الثورة العربية الاولى اسام الحرب العالمية الاولى يشعر بأنه عربي اكثر مما هو عثماني ، فان جيل حزيران يشعر بأنه اقليمي اكثر مما هو عربي . أي ان الاردني او المصري او التونسي اكثر مما هو عربي .

انني اطالب كل من ينكر فرضيتي هذه بأن يذكر لي حديثا واحدا عن وحدة ما بين اقطار عربية ما ، لم تستهل وتختتم بذكر « التناقضات الموضوعية » بين اقطار الوحدة المقترحة ، في مجالات الاقتصاد والوعي و « حرية تقرير المصير » . انني اتحدى المفكرين بهذه المصطلحات التي سكتها « التقدميون » وروجها « الرجعيون » على الاسلاك المكهربة التي تجزيء الارض العربية .

كيف حدث ان برزت الشخصية الاقليمية « المصطنعة » وتضخمت بحيث حجبته الشخصية القومية « الحقيقية » ؟

كيف نمت الشخصية الاقليمية على حساب الشخصية القومية او كيف تغلب الاصطناعي على الطبيعي والمزيف على الحقيقي ؟ - اترون المشابهة بين قضية غرس الكيانات وقضية غرس اسرائيل ؟ -

للإجابة ، علينا ان نذكر « مهمة » الحدود السياسية و « فوائدها » : ان الحدود تعني مجتمعا ذا نضال مشترك ضد العدو الخارجي ، ونضال مشترك ضد الطبيعة . وهذان النضالان يعنان طريقة حياة ذلك المجتمع ويحددان تاريخه واهتماماته .. مما يجعل الحدود السياسية تبلور شخصية الفرد والمجتمع بداخلها .

وهذا ما حدث تماما على الصعيد العربي . فالنضال المشترك ضد المستعمر خلق تاريخا لكل قطر عربي ، يختلف عن تاريخ بقية الاقطار العربية ، في تفصيلاته . كما ان النضال المشترك في أي قطر ولد في نفوس ابناءه احساسا بالمصير المشترك بينهم ، عنيقا الى حد لا يمكن مقارنته بالاحساس بالمصير المشترك (النظري) بينهم وبين بقية العرب اجمعين . وصفة (النظري) هنا واردة على اساس انه - ما عدا مصر - لم يخف قطر عربي واحد لانقاذ قطر آخر من أي خطر يتهدده آتيا - هذا اذا استطاع ان يدفعه . ولم اورد طبعا ، هذه الصفة لنفي المصير المشترك العملي .

هذه ناحية ، والناحية الثانية هي ان الطريقة المشتركة ضمن حدود سياسية واحدة ، لتحصيل العيش ، تلعب دورا هاما في بلورة الشخصية الاقليمية وذلك في غياب الدولة القومية : فبلد كلبنان مفتتح على العالم بحكم انه ممر بحري - جوي للتجارة العالمية ، يؤكد في ذهن ابنائه قيمة الانفتاح اكثر بملبون مرة مما يخطر مثلا على بال الصعيدي المصري الذي يرى خلاصه في السد العالي مثلا ، او البنوي في السعودية الذي يعلق آماله على حفر الآبار وليس على التجارة العالمية - اكرر ان هذا الاحساس يتضخم في حال غياب الدولة القومية التي تراعي هذه الاعتبارات وتؤلف بينها بما يخدم مصالح الجميع . ان وسائل الدفاع عن المجتمع ووسائل تحصيل الرزق تحددان شخصية المجتمع واهدافه .. وهذان هما العنصران الاساسيان للثقافة التي تنبثق عن هذا المجتمع . وهذه الثقافة تحدد ضمائر الافراد وتعلي عليهم مواقفهم : قياديين ومقادين سواء بسواء ، ما دام (التخلف القومي) يحد من آفاق الجميع . وبديهي ان ما أعتبه بعارة « التخلف القومي » هو بروز الشخصية الاقليمية على حساب الشخصية القومية . ولا عبرة لان نقول ان هناك طبقة تستفيد من التجزئة لان هذه الطبقة هي التي تسيطر على مصير الكيان .

ب - القوة النوعية :

وهكذا نرى كيف ان انشاء الحدود - أي التجزئة - ادى الى نشوء الاقليمية ، غير ان الاقليمية بدورها عكفت على الحدود تسمكها وتطيلها لتجعل منها حواجز فعلية تمنع حتى ماء النهر من ان ينبع في قطر ويصب في آخر : والمثل على ذلك مياه شط العرب التي تصب في خليج البصرة : ثلاثون عاما من المفاوضات لم تكف لتجعل هذه المياه التي تضيع في البحر ، تذهب الى الكويت لتروي صحراها . النتيجة : استفادت شركات الكهرباء والذرة الامريكية التي قبضت اموال الكويت لتخلي لها مياه البحر ، وبقيت الصحراء صحراء كما خلقها الله بدلا من ان تصبح جسرا اخضر يصل العراق العربي بامارات الخليج « العربي ؟ » .

غير ان اخطر نتائج التجزئة على الشخصية القومية ، هي ان الوطن العربي قسم الى دول تتماثل من حيث التطور الاقتصادي والعسكري والسياسي ، بحيث تستطيع هذه الدول ان تدافع عن نفسها ضد بعضها والبعض الآخر ، ولا تستطيع بوسائلها المتخلفة ان تدفع عن نفسها عدوانا خارجيا من دولة متقدمة .

لكن لهذا الامن « النوعي » بين كل دولة عربية واخرى ، جانباً آخر ايضا . فباعتبار ان كل دولة عربية تسعى الى « الوحدة » بما يتلادم ومصالح حكامها وحكامهم (حكام الحكام) فان كل دولة كرسست قوتها ضد جاراتها العربيات جميعها : لتحتمي نفسها من هجومهم ، ولتستطيع فيما بعد ان تهاجمهم . ومن ينظر الى تاريخ العلاقات العربية الداخلية يجد ان :

العراق الهاشمي كرس موارده منذ تاسيس المملكة سنة ١٩٢٦ الى يوم سقوطها سنة ١٩٥٨ كي يستولي او يضم او يوحد سوريا والاردن . الاردن كرس امكانياته لضم فلسطين وسوريا . سوريا لضم لبنان والاردن .. الخ .

ولقد فشلت كل هذه الجهود « العربية » و « نجحت » كل دولة في المحافظة على « استقلالها » . وبالطبع فان كل صدام بارد او ساخن بين دولتين عربيتين قد يقوي الشخصية الاقليمية فيهما ويضعف الرابطة القومية ، ويؤدي الى مزيد من تدخل الغرب في المنطقة « لحماية » السلامة الاقليمية لدول المنطقة ...

الاستثناء الوحيد في المنطقة هو اسرائيل . فهي وحدها لها الحق عند الغرب في ممارسة البارد والساخن من الاصطدامات ، ولذلك زودها بقوة تختلف من حيث النوع عن قوة الدول العربية كلها - وهذا سر الاسلحة الالكترونية المتقدمة التي حصل عليها المصريون من الاسرائيليين وعرضوها على الروس فدش هؤلاء من وجودها بين يدي الصهاينة .

فالتجزئة في هذا الوطن التخلف أدت اولا الى خلق كيانات واهنة تسمح للمعتدي الاسرائيلي ان يحقق اطماعه باقل الخسائر ، وكذلك شركات البترول والامبريالية .. الخ كما أدت ثانيا الى خلق كيانات متجانسة من حيث قوتها ، وبذلك لا يمكن لاحداها ان توحد البقية بالقوة بل بالرضى والافئاع والاستفتاء الحر : وهذا ما جرى لدولة الوحدة بين مصر وسوريا . فهي الدولة العربية الوحيدة التي قامت على اساس الاستفتاء الحر لجميع المواطنين ، اما بقية الدول والعهود فقد فرضت عسفا على ابناء البلاد العربية ، واستمرت كذلك الى اليوم ...

اما متى تتوصل « دولتان » عربيتان الى مثل هذا التوحيد بالتراضي فهذا يتوقف على نوعية القوى التي تسود الدولتين ...

ج - على الكيانات ان تختار بين مصر او اسرائيل :

بينا ان الحدود وجدت لتحذ من سيادة الامة على نفسها وارضيتها وقوتها واقتصادها - وبكلمة : على مصيرها . واذا كان العصر عصر قوميات وصناعات ثقيلة فلن تتمكن دول الخمسة ملايين مواطن

والخمسائة مليون دولار من مساهمة الحياة في العصر الحديث . لذلك فان مصير هذه الكيانات يخضع الزيد من الهزائم وخسائر الارض والادواح . والزيد من اللاجئين والنازحين في النكبات والنكسات . الى آخر ما في القاموس العربي من هذه الالفاظ .

بين هذا العماء الذي يسود الشرق العربي ، غرست اسرائيل بمهاجرين اوروبيين بكل ما تحمله صفة الاوروبي من معاني الحضارة الصناعية والتنظيم الاشتراكي الديمقراطي والارتباط المصري بأوروبا ، مثلما انتصبت مصر بكتلتها المتجانسة وتقاليدها السلطوية وطيعتها المثقفة وعددها الذي يقرب من نصف عدد العرب - ان كان للعدد وزن في هذا السباق المهلك . وان كانت مصر هي المرشحة الوحيدة بيسن الكيانات العربية للدخول في حلبة الدول المتقدمة بسبب ضخامة كتلتها البشرية والاقتصادية .

وعلى حين ان التاريخ والجغرافيا يعطفان مصر نحو دول الشرق العربي كما يعطفان شعوب هذه الدول نحو مصر لحياء الشخصية العربية الحضارية عبر الاتصال الشعبي والتعاون الاقتصادي المثمر ، لم تقف حائلا دون ذلك بريطانيا المحتلة ثم اسرائيل فقط ، بل تجندت قنوى عربية متعددة الاشكال والوصاف في مراحل متعددة لتعرق او تمنع اي نوع من انواع الوجود المصري في منطقة الكيانات التيسية هذه .

واذا بدانا القصة من اولها وجب ان نعود الى عام ١٨٣٠ حين عبرت الجيوش المصرية بقيادة ابراهيم باشا فلسطين وسورية لتصل الى قلب الاناضول وتقرع ابواب الرجل المريض في استانبول . منذ ذاك الحين ، لو كان لدى العرب وعي قومي لوجب ان يعتبروا هذه الجيوش جيوشا محررة ويتعاونوا معها ضد بريطانيا التي تدخلت على الفور لصالح السلطان العثماني ، وجندت مؤرخيها لتصوير هذه العملية بانها عملية « غزو » مصري ضد عرب الشرق . وقل ان تمتع اي مؤرخ عربي - خاصة في التاريخ الرسمي الذي يدرسه الطلاب - بوعسي قومي يجعله يرفض التحليل الانكليزي .

منذ ذلك الحين جعلت بريطانيا من استراتيجيتها الدائمة اضعاف مصر وعزلها عن الشرق العربي : فشنت عليها حملتين ثم احتلتها سنة ١٨٨٢ . ومما يلفت النظر ان مفاوضات الشريف حسين مع انكلترا كانت على الدوام تفعل مصر . في حين ان مفكري الانتلجنس سرفيس جهدوا لينشروا بين العرب ثلاثة افكار عن مصر : الفرعونية والعزلة والتخاذل . طرحت الفرعونية في نهاية القرن الماضي وطرح معها شعار الكتابة بالحروف اللاتينية - الاقتراحان من افكار اللورد كرومر حاكم مصر والسودان (انظر كتاب « اسرائيل الكبرى » للدكتور اسعد زوق) .

وبين ١٨٨٣ عام الاحتلال و ١٩٥٢ نشبت في مصر ثلاث ثورات للتخلص من بريطانيا والحصول على الاستقلال : وقد صور « المفكرون » هذه الفترة على انها « عزلة » مصرية طوعية ، متناسين ان الثورات الثلاث انما قامت لفق هذا الحصار الانكليزي ضد مصر .

هذا وبدا التشكيك في مصر بعروبة الشعب المصري ولا ينتهي الا بالظن في انسانيته ، فاذا به شعب خامل هاميل ، نسول كسول ، جائع خانع ضائع ... وبمثل هذه الصورة يكون مثل هذا الشعب عبسا على العرب ان كان عربيا ، وان لم يكن فمن الخير للعرب ان يتعمدوا عنه . ثم يأخذ المفرضون بتضخيم مشكلات مصر وتقليل مشكلات الكيانات ، فيقولون ان زيادة السكان تستهلك خطط التنمية وان وعي شعوب الكيانات ارفع درجة واوسع شمولا من وعي المصريين ، مما يجعل المصري يتطلع الى الوحدة وكأنها استثمار يحل له مشكلات تزايد السكان وفق مصر بالموارد الخام وعائدات البترول ... الخ .

ان هذا التشكيك لا يقتصر طبعا على اذاعة اسرائيل ولندن ، بل يجد دوائر « عربية » تردده وتنشره على مستوى القيادة والقواعد ... دون ان تتاح الفرصة للقول ان ثورة سنة ١٩٥٢ لم تات عربية صريحة الا لان سواد الشعب المصري يريد هذا ، اي يريد ان ترد صدى عروبه وايمانه القوي . وما مواقف مصر ضد حلف بغداد ولسانة ثورة

الجزائر وثورة اليمن واليمن الجنوبية الا مواقف قومية ضحت فيها مصر بأموالها وابنائها في سبيل تحرير الاجزاء المستعمرة من الوطن العربي . ويمكن القول بكل انصاف ان مصر الثورة قد دفعت بالقضية العربية الى مشارف لم يبلغها النضال العربي في نصف قرن قبلها . وما لنا وللممارين بعد ان تحملت مصر نتائج عدوان حزيران بأكمله كي لا تسمح لاسرائيل بان تنفرد بدولة من دول الكيان وتهاجمها لتحتلها وتفرض عليها صلحا منفردا ؟

ولو لم يكن لمصر الا هذه التضحية الطوعية - التي لم يشكرها لها احد - لوجب ان تدحض هذه الافتراءات من اساسها ، وان يعاد النظر في موقف الكيانات من مصر ، بعد كل الذي حصل .

المهم ان الفكر الاستعماري المنكر للعروبة نشر ستارا من الاضاليل ليعزل مصر عن كيانات الشرق ، ثم اقام اسرائيل حاجزا ماديا . وعلى الرغم من ان مصر وحدها بين الكيانات العربية هي المرشحة لاجداث الانقلاب الصناعي في اقتصادها برغم كل العقبات الطبيعية والموثورة ، فقد اقام الغرب اسرائيل لتسابقها وتسبقها بحكم ان المجتمع الاسرائيلي المستورد كليا قد استورد معه نظامه الاقتصادي والاجتماعي دون حوائل الماضي التقليدي الذي تتعثر فيه مصر .

كيف يمكن لمصر ان تسبق اسرائيل ؟

الجواب الطبيعي والوحيد ، هو ان هذا ممكن بمعونة كيانات الشرق . فهذه الكيانات خفيفة الكثافة السكانية : (٢/٥ كم في الجزيرة السورية التي تحوي اخصب مناطق سورية والتي يقام فيها سد الفرات) فلماذا لا تحل الكيانات العربية مشكلة فلة اليد العاملة لديها باستيراد فلاحين مصريين ؟

اقرأوا كتب بن غوريون تجدوه يردد في كل فصل ان لدى العرب فائضا من الاراضي التي لا يستعملونها ولا يحتاجون اليها . وها هي اسرائيل « تنظف » الارض من العرب وتفرس مكانهم مهاجرين صهيانية من انحاء العالم المختلفة . فلماذا نعطي قسرا اراضينا للصهيانية ، ولا نمنح بالرضى اراضينا لابناء عمنا المصريين ؟

يصدق هذا على الخليج العربي كله حيث يتدفق الايرانيون ليملاوا ذاك الفراغ السكاني ، مثلما يصدق على جنوبي السودان ... ان تاخر المسؤولين العرب عن معالجة مشكلة اعادة توزيع السكان العرب في الاراضي العربية تدبهن جميعا اما بعدم الوعي واما بالاقليمية . لان هذه المشكلة غدت مرتبطة اشد الارتباط مع هوية المنطقة في استمرار تمريضها او عبرتها او فرنستها .

ان زيادة السكان في مصر عامل قوة بالنسبة لهوية الارض العربية اذا اقر مبدأ تهجيرهم الى الاماكن العربية الفارغة او المتخلخلة . وبمقدار ما تكون هذه الزيادة عامل قوة على المستوى القومي تفنو عامل ضعف على المستوى الاقليمي . وكذلك الامر في المناطق ذات الكثافة القليلة .

الناحية الثانية التي تستطيع فيها كيانات الشرق معونة مصر في ثورتها الصناعية ، هي بالطبع ناحية التنسيق الاقتصادي . ومهما قلت في هذا المجال فسوف اكون عيالا على غيري من الاختصاصيين . غير انه لا بد من التاكيد بان هذا التعاون العربي وحده هو الذي سيعجل بالتراكم المالي والعلمي اللازم للثورة الصناعية .

ان المنطق الاستعماري يصور للكيانات ان الصراع والسباق بين اسرائيل ومصر على ابتلاعها يتم على مستوى واحد . وقد خدع كثير من العرب بهذا المنطق ، قياديين واميين ، ثم ذويت نثار الحرب كل الضلالات وان منع دخانها تلج الحقائق : يريد الاستعمار ان تتصارع مصر واسرائيل لتبقى الكيانات غنيمة الفائز . وقد كفل الاستعمار الى الان فوز اسرائيل . فهل يرضى عربي في سوريا والعراق والاردن ولبنان والجزيرة العربية بمصير الرقيق ؟

الا ان التعاون الحقيقي ليس هو التعاون الذي يقوم في اوقات الحرب . بل ان التعاون المثمر هو تعاون السلام . لان الرأسمالية ترى

في كل سلام هدنة بين حربيين : وقد فرضت علينا ثلاث حروب فى تسعة عشر عاما .

فاذا كان السباق على تقرير مصير المنطقة بين مصر واسرائيل فلا يجوز لدول الكيانات ان تقف على الحياد . فاذا اختارت هذه الدول تلبية شعوبها في التزام جانب مصر فلا يجوز ان يقتصر ذلك على ايام الحرب . بل يجب ان يكون ذلك اولا في فترات السلام ، حيث يكون التعاون مثمرا . ان كل خذلان لمصر ايام السلم هو خذلان لها ايام الحرب . ولكي نوضح هذا المبدأ توضيحا كافيا ، ارجو من القاريء ان يتخيل الى ماذا كانت ستؤول حال مصر من المنعة والازدهار ، لو ان المائة مليون جنيه استرليني - المساعدة الحالية - كانت تدفع الى مصر قبل حرب حزيران بعشر سنوات مثلا !!

كيف نتوصل الى تحقيق الاختيار القومي :

ولكن اية وحدة هذه التي ستقوم بين الفرد الكويتي الذي يبلغ دخله السنوي الف جنيه استرليني والفرد المصري الذي لا يتجاوز دخله السنوي خمسة وعشرين جنيها وبين الفرد السوري الذي يقدر دخله السنوي بسبعين جنيها ؟

ان الوحدة العادلة - هكذا يقول اعداء الوحدة - هي وحدة بيسن انداد . وان اية وحدة تقوم بين اطراف غير متساوية هي وحدة لصالح الطرف الاقفر . ولذلك لا يجوز - في رأيهم - ان تتوحد البلاد العربية ، لان مثل هذه الوحدة تضحي برفاهية الاقطار الفنية لمصلحة الاقطار الفقيرة . لذلك فان مقاومة الوحدة دفاع من المترفين عن رفاهيتهم ، دون ان يمس موقفهم هذا قضيتهم القومية !!

آ - نظرية الملكية القومية :

ولكن ، هل بالامكان ان يتساوى الدخل ؟ واذا كان تساوي الدخل مستحيلا ، فهل نستنتج ان الوحدة مستحيلة ؟

واذا كان الامر كذلك ، فمن الذي فصل الوطن العربي تفصيلا تخرج منه دول بترولية فقط ، ودول زراعية فقط ، ودول مكتظة بالسودان كمصر ، ودول يتبعثر سكانها على مساحات خصبه غير مستغلة كسوريا والسودان ؟

اذا كان الاستعمار قد قسمها فان وجودها غير شرعي لانه لا يقوم على ارادة شعوبها . ان مثل هذا التقسيم التعسفي ليس تاسيسا لدول ذات سيادة بل تقسيم لزارع خاضعة للاستقلال .

وحتى لو ضللت اكثرية ما في كيان ما واختارت العزلة ، كما كان لاختيارها اي معنى او اي اساس مشروع ، وذلك لسببين :

الاول - ان مجموع الارض العربية ملك لمجموع ابناء الامة العربية . وهذه الملكية القومية لا تخضع لارادة اقليمية مهما بلغت فيها شدة الرفض والمقاومة لان الارادة الاقليمية تعني في النهاية سلب ارض عربية وتسليمها لامة غير عربية .

الثاني - هو ان اي استفاء لا يجوز ان يقتصر على اصوات سكان الاقليم بين مؤيد ومعارض ، بل يجب ان يستند الى مجموع اصوات الشعوب العربية المتوحد .

اذ ما معنى المصلحة القومية دون اقرار مبدأ الملكية القومية ؟ وكيف نراعي المصلحة القومية اذا كنا نجعل الاولوية للمصالح الاقليمية ؟

ان نظرية الملكية القومية تسقط حجج الذين يجعلون من الاقتصاد دعامة للانفصال . لان من يؤمن بامة عربية واحدة ووطن عربي واحد يؤمن بالملكية القومية لثروات الوطن الواحد . ومن ثم لا تعود الوحدة وحدة بين انداد ، لان الاستعمار حين قسم الزراع ووزع عليها الاعلام ،

لم يراع - عن عمد - المساواة الاقتصادية ، بل اراد المبالغة الكارثية في التفاوت وعدم التكافؤ في توزيع الثروات بين الدول العربية ، حتى تظهر الدعوة الوحيدة بمظهر الاستقلال تارة والحاجة تارة اخرى ... ولعل الرئيس الثوري جمال عبد الناصر كان يراعي نظرية الملكية القومية بالذات حين أعلن في ٢٣ - ٢ - ١٩٥٩ تخصيص ثلث دخل قناة السويس لميزانية الاقليم السوري ، على اعتبار ان قناة السويس مرفق عربي ، ومن حق الاقطار المتوحد ان تنتفع برباحه - ولا ادري اذا كان الشعوبيون يعتبرون سلوك الرئيس من « اخطاء الوحدة » !!

ب - ضلالة المقياس الاقتصادي :

ولكن ، هل يعتبر غنى الشعوب غاية في ذاته وليس وسيلة الى هدف آخر غيره ؟

ان التاريخ لم يعرف شعبا جعل الرفاه غايته الا قضى عليه بالهلاك . فالثروة عند الامم الناهضة وسيلة للقوة اولا ، وللعلم والكشف العلمي ثانيا ، ولرفع مستوى الخدمات الاجتماعية ثالثا . بالاولى تدافع الامم عن حدودها ووجودها ، وبالثانية تساهم في تقدم المعرفة الانسانية ، وبالثالثة تزيد من تضامن المجتمع وكرامته . غير ان الامم صاحبات الرسالات - والعرب في طليعتها - تستخدم هذه الاقاييم الثلاثة معا لتنتشر رسالتها وقيمها التي ترى فيها خلاص الانسانية ، ولا تضحي من اجلها بالمال فقط ، بل بالابناء ايضا . وبفضل الرسالات التي تحملها الامم تتقدم الانسانية وتعلو نحو تحقيق غد افضل . وليس ينسى التاريخ الوسيط فضل العرب وتضحياتهم ، ايام كانت دولتهم - باسم الاسلام - تشر المساواة والتسامح في آسيا وافريقيا واسبانيا وتعلمهما للانسانية جمعا .

ان من اكبر المآخذ على الدول القومية في اوربا انها تنشد رفاهية شعوبها على حساب امم الارض جمعا ، وتنكر على هذه الامم اي حق لها في التقدم والاستقلال . وعندما حاولت ان تبرر انانيتها هذه ، قدمت لها اسوأ التبريرات التعجرفة : رسالة الرجل الابيض . وما هي فسي جوهرها الا ادعاء العرقين السكسوني - الجرمني بالحق في اباداة الامم واحتلال مكانها في ارض نشأتها : طرد الافارقة من جنوبي افريقيا . طرد العرب من فلسطين . وقبل ذلك بقرنين : اباداة الهنود الحمر من الامريكتين .

واليوم ، نجد الروس وبقية شعوب الاتحاد السوفياتي والمسكر الاشتراكي ، تحمل شعلة الحرية والتقدم للشعوب ، فتقوم بدور الوارث للحضارة العربية ورسالتها الى الانسان . ومن ينظر الى التضحيات العظيمة التي تبذلها الشعوب الاشتراكية لشعوب شرقي آسيا وللامة العربية - خاصة وان هذه الشعوب الاشتراكية آمنة على حدودها ووجودها - يدرك حقا ان المال ليس للرفاهية بل لتحرير الانسان . اذ لو ان السوفيات احتفظوا لانفسهم بالاف الملايين من الروبلات التي يبذلونها لتحرير الشعوب ، فالى أي مدى من الرفاه يمكن ان يصلوا ؟

١٤ مليار روبل .

٣٠ مليار دولار .

لا ابالغ اذا قلت ان هذين المبلغين يمثلان شرف الحرية وفطرسه الطفيان : الاول هو قيمة المساعدات التي يدفعها السوفيات للفيكونغ والثاني هو كلفة الحرب التي تخوضها امريكا ضد الفيكونغ - هذا لكي لا نتحدث عما يبذله لنا السوفيات ، نحن العرب .

فاذا كان ما يقوله هذا التحليل صحيحا في مجال العلاقات بين الامم ، فكم بالاحرى هو اكثر صدقا وصحة في موضوع العلاقات بين اجزاء امة واحدة يتحيف اعداؤها اطرافها ، وبأكسل الصهاينة قلبها ، ويسهم رأس المال العالي في ابادتها وافنائها ؟ انني أؤمن بأن حقيقة العالم في موسكو يمثل ما أؤمن بأن حقيقة العرب في القاهرة . ومهما تكن تحفظات المنطق الثوري السوري صحيحة على سياستي الدولتين ،

من هنا الى الطوفان :

وسط هذا العماء الذي يتخبط فيه العالم العربي ، وتحت وطأة السلاح الامريكي والاستراتيجية الصهيونية ومخططات شركات البترول ، تنفتح في ليل الجماهير العربية كوتان يتسلل منهما بعض النور : التوعية التي يمارسها الزعماء العرب في استنفار الجماهير ضد خصومهم ، وهي توعية القلت الجماهير حيناً في حالة من الشك ، ثم جاءت الحرب ففضحت الزائف من الصحيح ، وبدأ الناس يقارنون بين ما سمعوه وما شاهدوه وبينون نتائجهم .

والامر الثاني : نشوء حركة الفداء وعدم اقتصرها على الطلائع الفلسطينية .

ومن المؤمل ان تجر هذه الحركات ورائها جماهير شتى تدر بها وتعود شبانها على اخذ حقوقهم بأيديهم .

ان تنظيم المجتمع العربي المتخلف على اساس من الديمقراطية الشعبية لمهمة صعبة طويلة ، تستوجب وجود وحدتين مؤمنين بمجتمعهم وبالبيادى التقدمية ، لا ينصرفون عن تحقيق اهدافهم العامة الى تحقيق مكاسب خاصة تتيحها لهم طبيعة وجودهم في السلطة ، ومن جهة ثانية يجب تدعيم اجهزة الرقابة الشعبية وكفالة حق المواطن بالسؤال والكلام والتحقيق الفعلي فيما يريه . فضلاً عما يجب من ازالة الشك بين الفئات القومية بعضها مع البعض الآخر وبينها وبين الفئات الاشتراكية . ومن المؤسف ان دور الشيوعيين في السنوات العشر الماضية قد اقتصر على دور المراقبين الاقتصاديين في رعاية التاميم والاشراف عليه . ولم يكن لهم دور واضح في تاجيح المد القومي ، ان لم نقل انهم ساهموا في تبريد المسالة ووضعها على الرف . وهذا يعكس ضعف كوادهمم والتحامهم مع اصولهم من البورجوازية الصغيرة . كما ان الاحزاب الاشتراكية الحاكمة غرقت في مشروعات التنمية القطرية التي افادت على المدى القريب ، فان تأثيرها على المدى البعيد مشكوك فيه ، بالنسبة للقضية العربية . فضلاً عن ان عدم الاهتمام بنظام المزارع الجماعية في الريف العربي ادى الى تزايد هجرة الفلاحين الى المدينة ، وبقاء الريف على حالة من التخلف والفقر بالرغم من اصلاح الزراعى وتحسيناته المتوالية . ان تنظيم الريف اكبر خطوة على طريق الوحدة ، لا بسبب ان تنظيمه يعنى المزيد من تحقيق الاجراءات الاشتراكية ، وانما لانه يكشف فقر الارض بالايدي العاملة ، ويتيح المكان المنظم لاستيعاب الفلاحين المصريين الذين يؤكدون بمجيئهم عروبة الارض .

كما يجب ايجاد طريقة لتحقيق المزيد من المبادلات التجارية وتصريف المصنوعات القطرية وتوحيد السياسة الخارجية في الاستيراد والتصدير ، اذ ان مما يؤسف له ان تظل اتفاقيات المدفوعات بين الدول العربية تجري بالاسترليني والدولار ، في حين ان التسهيلات بين الدول العربية والدول غير العربية تفوق التسهيلات الجارية حتى بين دول السوق العربية المشتركة ، وهذا يتنافى مع مقتضيات بناء القوة العربية الذاتية وتنسيق التصنيع ، فضلاً عن مجافاته للروح القومية . لقد تركت مصر حتى الآن لتحل مشكلاتها بنفسها ، ولولا شراة اسرائيل وسعة عدوانها ، لترك مصر تحابه اسرائيل منفردة وليس لها من العرب الا التمنيات بالنصر القريب ، غير ان (الآخرين) هم الذين يعاملون العرب على انهم امة واحدة وجبهة واحدة ، فاذا بالعرب يجدون انفسهم - على كره منهم - معزومين بسوط واحد . وتفقد الوحدة مطلباً اكثر الحاحاً يوماً بعد يوم .

وماذا اذا اخفقت الانظمة القائمة في كسر هذا التصلب الذي اصيبت به الحدود والعقول العربية ؟

للاجابة على ذلك ، يجب ان نرجع الى تاريخ ربع القرن الماضي : فبعد الحرب العالمية الثانية كان توحيد الشعوب العربية في دولة قومية هو اخطر ما يشغل بال الصهيونية وشركات البترول . وقد بلغت الحركة القومية في ظل البورجوازية العربية اوجها في مشروع الرئيس

فلا يجوز ان تجر هذه التحفظات النظم الاشتراكية الاخرى ، كالصينيين ، الى معاداة السوفيات - وبشكل مضاعف عشرات المرات - لا يجوز ان تجر هذه التحفظات الدول العربية « الثورية » الى معاداة القاهرة . فمن شأن هذا العداء في النهاية ، لا ان يرسخ الشخصية الاقليمية فقط ، بل لا بد ان يلقي ظله على الصلات بين الشعبين . فالاشاعة التي اطلقتها اسرائيل والرجعية العربية من ان كل مصري رجل مخبرات ، جعلت الناس في سوريا - حسب ما شاهدت - يتوقون الصلات مع الزوار المصريين ، رسميين او غير رسميين ، تجنباً - لشكوك السلطة الانفصالية .

التقدميون بالفكر - الرجعيون في التنفيذ :

سالت احد الاشتراكيين المتحمسين : كيف ستصبح سوريا بعد تأسيس الصناعات الخفيفة فيها ؟ اجاب على الفور : مثل بلجيكا . فقلت ولكن بلجيكا لم تحظ بعدو يطالب بجلاتها عن اراضيها ، وانت تعلم ان عدة الحرب لا تقوم الا بالصناعة الثقيلة . فاجاب : سيساعدنا السوفييت . فقلت : ولم لا تساعدكم بعد ان تم تصنيع دولة عربية موحدة ؟

وهذه هي علة خطط التصنيع والتنمية في البلدان العربية التقدمية : انها خطط تنسجم مع النطق الاقليمي وترسخه ، وهي بالتالي خيانة للمصلحة القومية التي تتطلب التنسيق بين خطط الكيانات ومصر لكيلا تحبط هذه الخطط بعضها بعضاً في الزاحمة على الاسواق العربية الفقيرة . ان الماركسية لا تتبنى التخلف الاقتصادي ، لكن هؤلاء الماركسيين حين يبنون تخطيطهم على اساس التجزئة القائمة يخونون كل مبدأ للتقدم لان التصنيع الثقيل لن يتم مطلقاً في حدود التجزئة القائمة . فاذا علمنا ان الغرب باكملة يتعهد بقاء اسرائيل ، ادركنا ان العرب لن يسترجعوا فلسطين الا اذا كانت لديهم القوة الذاتية لمجابهة الغرب ، ولن تبني هذه القوة الا دولة الوحدة .

ان صناعات العصر الحديث تضيق بالكيانات السياسية الضيقة، وترحب لدى المسافات الرحبة والكثافات المنظمة . وليس غريباً ان تكون اعظم الدول في عصرنا هي اوسعها مساحة واكثفها سكاناً ، وليس ماركسي على خطأ حين يعزل نشوء الحركة القومية بحاجة التوسع الصناعي الى المواد الخام واليد العاملة ، على اعتبار ان الفكرة القومية مقولة طرحتها البورجوازية الوطنية الاوروبية في العصر الصناعي . ان التقدم الحقيقي ، مقترناً بالتصنيع الثقيل ، ليرفض التجزئة ، مثلما ان منطق التجزئة ليرفض كلا من الصناعة والتقدم . فالانتاج الكثيف والابحاث العلمية يحتاجان الى ميزانيات تفوق ميزانية اية حكومة عربية - فضلاً عن طاقتها على الاستهلاك . لذلك فان مشاريع التنمية القطرية ليست في حقيقتها اكثر من مشاريع بلدية ينفذها « مختار » زيفوا صورتهم بصيغة حمراء .

ان مختار الماركسية في مصر والكيانات المشرقية يزعمون ان مجرد تطبيق المبادئ الماركسية في اية رقعة من الارض العربية ، مهما تكن صغيرة فقيرة ، سيجعل مجتمعا يزدهر . بل ان استمرار التجزئة التي فرضها الاستعمار ، يتم الآن بدعوى التفاوت في درجات الماركسية بين انظمة الحكم التقدمية . والذين يستخدمون هذه الحججة يفلتون انهم بذلك يجعلون من الماركسية لعة على الامة العربية ، مثلما هي الامبريالية تماماً ، ما دامت تتخذ حجة ضد الوحدة . ان لينين لم يطبق الاشتراكية في مجموعة قرى تضم بضعة مليونات بل استخدم الماركسية في تنظيم مجتمع يضم ما يقرب من مائتي مليون من البشر ينساحون على مساحة تمتد الى ثلاثين مليون كم^٢ !! ان المبادئ بلا موارد كالوارد بلا مبادئ : كلاهما يعجز منفرداً عن تغيير الواقع العربي تقيسراً ثورياً . ان الثورة العربية ابتليت اشد البلاء بقيادات محدودة الافق . اذا آمنة بطبيعة النوايا .

في الحوانيت والاسواق الكبرى اذا وجدت ان القنابل تلاحقها فسي بيوتها ، او ان السلطة القائمة جادة في :

أ - تشريك الزراعة وتصنيعها .

ب - تشييق مشروعات التنمية القظرية مع الاقطار العربية المتقدمة .

ج - التعاون مع مصر لتنفيذ خطة للتصنيع الثقيل .

وهكذا فليست المشكلة العربية في ان تكون طليعتها ماركسية لينينية او ماوية او ماركوسية ، بل ان مشكلة الطليعة العربية في ان تكون مع التقدم او لا تكون . فاذا كانت مع التقدم كان عليها ان تؤمن بشعاري الوحدة والتصنيع ، وما يستتبعان من ضرورات ازالة الحدود وتنظيم المجتمع العربي تنظيمًا عقلانيًا يعتمد على الاشتراكية والعلم . اما اذا كانت هذه الطليعة مع الماركسية الاقليمية او مع التنمية القظرية فانها لن تلبث ان تسقط في الفخاخ التي تنصبها التجزئة ويسقط في شراكها السياسيون ، او يقعون في مهاوي الجمود العقائدي الذي يضيف الى قيود الدين والسياسة والجنس قيودا جديدا لخلق الفكر العربي الطفل .

وانه لدهش - ان لم يكن مؤسفا الا يحظى الوضع العربي باهتمام المثقفين والادباء الذين يعيشون فيه ويزعمون انهم يستمدون مادة ادبهم وفكرهم منه . ان الاعمال الادبية التي تشق موضوعها من الواقع الحضاري الذي تفرق فيه البيئة العربية تكاد لا تبلغ العشرات عدا ، على الرغم من انني اعتقد ان هذا السبيل هو الوحيد الذي يمنح الادب هويته وصلابته . وعلى الرغم من ان هذا بدوره ناتج عن غموض الوضع العربي وتعقيده ، فان بالوعي يتجاوز الاديب شروطه . ان استيراد التكنيك ومناهج التحليل بل والمشكلات ، ليفضح حالة الغياب التي يعيش فيها العقل العربي ، على الرغم من ان قسوة الظروف العارضة تستدعي ان يكون هذا العقل في كل مكان حاضرا حاضرا ..

محبي الدين صبحي

دمشق

في انتظار طائر العر

لشاعر المقاومة

سميح القاسم

صدر حديثا

٢٠٠ ق . ل

ناظم القدسي الذي قدمه الى الجامعة العربية عام ١٩٥١ . لكن هذه البرجوازية المستقلة والنايعة للاستعمار عجزت عن ان تتوحد . وقد كانت التناقضات بينها تمثل تناقضات النفوذ الاجنبية ، مثلما تمثل روح « اللامساس » التي تشعر بها البرجوازية تجاه اي عمل قد يمس مصالحها ، فكان ان سقطت النظم التي رفضت الوحدة جميعها ، لان الكيانات التي تخضع لهذه النظم اكثر هشاشة من ان تصمد لرياح التغيير سواء اهبت من الداخل او من الخارج .

فهل تعلمت الطبقة الجديدة الدرس الذي لم تفهمه سابقتها ؟ ان الفرصة لم تفت لانشاء كومنولث عربي بايدي البرجوازية الصغيرة . وباستطاعة هذه الطبقة ، عن طريق تنازلات متبادلة بين دول التجزئة الاقليمية ان تلين الحدود ولا تذيبها ، فتحمي مصالحها ومصالح الامة - مع شيء من التجاوز .

واغلب الظن ان ذلك لن يحدث . فلم يبلغ الوعي القومي حد التصحية بالمؤسسات القائمة ، على تفاهتها . كما ان تكالب المصالح على خيرات المنطقة قد ازداد وصار اكثر تعقيدا بكثير عما كان عليه سنة ١٩٥١ . وفي هذه الحالة ليس هناك أمل الا بتحطيم الكيانات العربية القائمة عن طريق حركات فوضوية تخرب المؤسسات القائمة وتتحدى اجهزة الامن وتجعل الحياة في المدن مستحيلة - تماما كما يفعل ابطال غزة ضد اسرائيل .

واقول « حركات فوضوية » وانا مصر على هذا الاصطلاح . لان اجهزة القمع التي يملكها حكام الكيانات تفوق طاقة التنظيم لدى الملايين القليلة الخاضعة لتسلطهم . ومن هذه الجهة ، تختلف مظاهر الثورة العربية « البروليتارية » عن مظاهر ثورات العالم الاخرى ، كالصين مثلا : فماتوسي تونغ كان يحارب نظاما واحدا وجيشا واحدا . اما الثائر العربي الاشتراكي الوحيد فيجب ان يحارب عشرين نظاما وعشرين جيشا ستتآمر كلها - على اختلافها - للتخلص منه . وهناك اخيرا اسرائيل التي مارست دور حماية الكيانات منذ انشائها . ومما يجدر ذكره ان الصهيونية لاتحبي اتجاها معين بل تحمي اي كيان من الذوبان في كيان آخر - الاها طبعاً - بحجة اختلال النوازن في الشرق العربي .

وهكذا يتوجب على الثائر العربي ان يقاتل على جبهتين واضحتين: في الداخل ضد اجهزة القمع التي تحمي الكيان ، وفي الخارج ضد اسرائيل التي ستهدد بالاحتلال اذا اختل توازن المنطقة باختلال الكيانات التي تعتبرها اسرائيل « محمياتها » . ان قيمة الحركة الفوضوية في اسقاط هيبة الدولة لاتقدر بثمن : انها تحدث الفراغ الذي سيتحرك الشعب ملئه ، كما حدث لروسيا القيصرية . ففي تقديري ان ثورة ١٩١٧ كان يمكن ان تفشل كثورة ١٩٠٥ لولا ان الفوضويين خلال خمسين عاما سبقتها هشموها كيان الدولة ، فلم يجابه لينين من السلطة سوى انقاصها .

وبما اننا قد لانعيش حتى نشاهد ذلك اليوم السعيد ، يوم اسقاط الكيانات بايدي قوة اشتراكية وحدوية ، فلا بد ان نصيغ ملاحظة اخيرة : لكي تكون هذه الثورة ثورة توحيد ، على الثوار ان يخصصوا خمس الارض في كل منطقة يحاربونها ، لزراع كومات يملؤها مصريون فلاحون ، وستكون هذه الخطوة نهائية وحاسمة ضد اي ارتداد او انقراض تقوم به القوى المعادية للوحدة من داخل الثورة او من خارجها . وهذا يقتضي ان يكون في مصر نفسها نظام يقر ذلك ، واذا لم يقره فان الدعوة التي يوجهها الثوار الى فلاح مصر لابد ان تهزم وتدفعهم الى الحركة .

ان البرجوازي العربي المترهل في آفيا الشرق الاوسط لن يفكر الا بتكبير كرشه وورصيده . وان التطفل المفتصب للسلطة لن يفكر الا بتوسيع امتيازاته . وان القوة الصهيونية لن تزج - اذا امكنها - هذا ولا ذاك ، ان صيحة « اذهب انت وربك فقاتلا » لن تكرر اليوم



حول دور شعر المقاومة الفلسطيني

الشعر والثورة

بقلم محمد كرب

« الشعر والثورة » والحلقة المفقودة

في دراسة بعنوان « الشعر والثورة » (٢) يقول ادونيس « ان يكون الشاعر العربي ثوريا يعني ان يخلق باللغة ، في ميدان الثقافة ، معادلا لما يخلقه الشاعر بالعمل في ميدان الحرب » .. ويقول « ان الثورة هي علم تغيير الواقع ، والشعر الثوري هو البعد اللغوي (بالمعنى الشامل لكلمة لغة) لهذا العلم المغير » .. ويقول : ان التفتح الثوري العربي « تجسده ، على صعيد الابداع بالعمل (او ما نأمل ان تجسده ، حركة المقاومة الفلسطينية . اما على صعيد الابداع بالكلمة (الثقافة) فلا يجسده الشعر الذي يصف حركة المقاومة ويفنيها . بل يجسده الشعر الذي يواكب الحركة ، اي يخلق معادلا ثوريا باللغة ، يفكك البنية الحضارية العربية الموروثة . فاذا كانت مهمة المقاومة - الثورة ان تفجر الواقع السياسي - الاقتصادي وتغيره ، فان مهمة الشاعر العربي الثوري هي ان يفجر نظام اللغة (الثقافة - القيم) السائد وبغيره » . في هذا الكلام ، الصاغ بدقة لغوية ، حلقة اساسية مفقودة هي التي تجعل مفهوم ادونيس للشعر الثوري مفهوما ميكانيكيا ، وليس دياكتيكيا . وهي التي جعلته يصدر حكمه القريب على شعر محمود درويش واخوانه بانه شعر غير ثوري .. ومحافظ .. الخ .

وهذه الحلقة الاساسية المفقودة هي التأثير المتبادل ، والتفاعل بين الثورة والشعر الثوري، هي هذا الارتباط العضوي بين الشعر والثورة بمعنى ان الحركة الثورية في الشعر لا تجري داخل الشعر نفسه منفصلة عن حركة الواقع الثورية ، ولا هي موازية للحركة الثورية ، بل هي احد اشكال تجلي الحركة الثورية ، تنبثق منها اساسا ، تعبر عنها كذلك ، وتؤثر فيها بالتالي .

ادونيس يفهم الحركة الثورية في الشعر منفصلة عن مهمات الحركة الثورية في الواقع .

وهو يضع امام الشاعر الثوري مهمات ثورية داخل الشعر نفسه ، وليس داخل وعي الجماهير . انه يهدف الى تغيير الشعر، لالي اسهام الشعر في تغيير الواقع .

يهمه تغيير بنية اللغة ، ولا يهمه ، الاسهام ، من خلال هذا ، في تغيير بنية المجتمع . يصور حركة الثورة في الشعر بشكل خط افقي ، فوقه ، مواز لخط افقي ، تحتي ، هو حركة الثورة في الواقع: وهذا تصور هندسي ، ميكانيكي ، لا يرى الارتباط العضوي ، والتأثير المتبادل ، بين حركة الواقع وحركة الشعر ، وكون حركة الشعر (والثقافة اجمالا) شكلا نوعيا متميزا لحركة الواقع ككل ، اي انعكاسا متحوالا الى شعر (وفن وثقافة اجمالا) لحركة الواقع نفسه ،

(٢) دراسة نشرها ادونيس في مجلة « الهدف » الصادرة في

بيروت - العدد ٢٠ (٦ كانون اول ١٩٦٩) صفحة ١٨ .

بعد احداث الخامس من حزيران ١٩٦٧ ، ارتفعت ، على صعيد الفكر والنقد ، اصوات تدعين ظاهرة المبالغة في الحكم على الاشياء والاحداث ، وتدعو الى ضرورة التزام الموضوعية في البحث والنقد . واذا كان الكثير من هذه الاصوات والدعوات لم يصل الى عمق هذه الظاهرة ليفسرهما ويكشف اسبابها العميقة في واقعنا التخلفي وفي تفشي الفكر البرجوازي الصغير السريع التقلب - فان هذه الاصوات ، على كل حال ، قد برهنت على وجود هذه الظاهرة ، وضررها ، رغم ان هذه البرهنة جاءت من مواقع اخلاقية تكتفى بالادانة دون التفسير ودون كشف الاسباب واكتشاف الطريق العلمي للدراسة الموضوعية لكل حدث او ظاهرة .

في وقت ارتفاع هذه الاصوات بالذات - وكان شعر المقاومة الفلسطيني ، الاتي من وراء الاسلاك الاسرائيلية ، قد انفجر في انحاء البلاد العربية بشكل مدهش - تناولت بعض الاقلام العربية هذا الشعر تبالغ في الاحتفال به كما لو انه هو الشعر وحده في العالم العربي ولا شعر غيره ، وكما لو انه ظاهرة فريدة نبت فجأة ، كالفطر بعد عاصفة حزيران ، بلا اساس من اراث ، ولا ارتباط بحركة الشعر العربي كله ! .

حدث هذا ايضا دون تفسير واضح لظاهرة الانتشار المدهش لهذا اللون بالذات من الوان الشعر العربي الحديث .

واذا كانت بعض الاقلام قد حاولت اعطاء تقييم موضوعي لهذا الشعر المقاوم - ومنها قلم محمود درويش نفسه في ندائه الشهير بعنوان « انقلبوا من هذا الحب القاسي » (١) - فان اقلاما اخرى وصلت ، باسم الرد على المبالغات الاولى ، الى التقليل من القيمة الحقيقية لهذا الشعر ، ومن دوره المقاوم ، فصار عند غالي شكري، مثلا ، مجرد « شعر معارضة » - كان الشعر ترجمة حرفية لبيان سياسي ! - وانقلب هذا الشعر ، في نظر ادونيس ، الى شعر غير ثوري ... محافظ .. ينعش البرجوازية العربية !

هكذا نشهد ، من جديد ، وجها آخر من وجوه المبالغة التي ادانتها تلك الاصوات النقدية دون ان تفسرها .

ولا تطمح هذه الدراسة الى تفسير ظاهرة المبالغة هذه في بعض تيارات الفكر العربي ، الا بمقدار ما يتعلق بموضوعنا هنا وهو : مناقشة عدة مفاهيم لغالي شكري وادونيس حول الشعر الثوري وشعر المقاومة الفلسطيني نعتبرها وجها جديدا من وجوه المبالغة ، التي تميز الفكر المنزلق عن الحركة الموضوعية للواقع ، وعن الجماهير ، والثورة .

(١) منشور في مجلة « الجديد » الصادرة في حيفا ، ١٩٦٩ .



ادونيس



غالي شكري

الثوري شيء آخر ، الشعر الثوري مواز للثورة ، معادل لها في اللغة ، ولكن حركته منفصلة عن حركتها ، مهماته الثورية داخل نفسه ، كنظام لغة ، شعر مجرد ، وليس داخل الجماهير ودخل الحركة الثورية !..

عندما تتكامل الحركة الثورية في الشعر

وقبل ان نناقش هذا الموقف من شعر المقاومة الفلسطيني ، على ارض الفعل الثوري الحقيقي لهذا الشعر في الجماهير ، وبوصفه ايضا جزءا من حركة الثورة داخل الشعر العربي نفسه ، لا بد من ايفتاح مسالة فنية ومبدئية هامة :

ان كل شعر حقيقي اصيل هو ثورة داخل حركة الشعر نفسها ، هو تجدد دائم الفنى لنظام اللغة ونظام القصيدة ... وكل انكار تنسفي لحركة التجدد هذه ، ولضرورتها ، وللثورة داخل الشعر التي هي تعبير عن ضرورة الحركة ، يؤدي الى جهود قاتل ، الى موقف رجعي ، الى مراوحة في المكان ، بينما حركة الشعر مستمرة في تجدد دائم ..

على ان هذه الثورة المستمرة داخل الشعر ، لا تعني ، ولا ينبغي لها ان تعني ، فصل حركة الشعر الثوري كله عن الحركة الثورية ، وعن مهمات الثورة ، خصوصا في فترات التاريخ الحاسمة .

فقد ينصرف هذا الشاعر او ذاك عن الحركة الثورية داخل الجماهير ، الى محاولات وتجارب في تغيير نظام اللغة والشعر ، ولا شك ان في الكثير من هذه المحاولات اغناء للشعر نفسه ، ولكن هذه الحركة تبقى داخل بعض الشعر ، ولا تتعداه الى التأثير في حركة الثورة ، طالما هي منعزلة عن مهمات الثورة .

وهكذا تكون « ثورة » هذا الشعر « ثورة » جزئية منعزلة وبعيدة جدا عن ان تعطي هذا الشعر حق ان يكون شعرا ثوريا بالمعنى المتكامل للشعر الثوري . هذا فضلا عن ان هذا الواقع لا يعطيه الحق مطلقا ان يصف شعر الحركة الثورية للجماهير بأنه غير ثوري !!

ذلك ان الشعر الثوري لا يكون فقط بمقدار ما يحدث من ثورة داخل الشعر ، بل ايضا وخصوصا ، بمقدار ما يؤدي من مهمات ثورية داخل حركة الجماهير ، اي داخل حركة التاريخ .. وثورته لن تكون متكاملة ، حتى على صعيد حركة الشعر ، اذا لم يكن مرتبطا بالفعل بمهمات الثورة وبالجماهير .. وهو كذلك لا يمكن ان يؤدي مهمات ثورية داخل الجماهير اذا لم يكن فنا اصيلا بالاساس .. والفن الاصيل ، هو دائما - كما مر معنا - ثورة داخل حركة الفن نفسها .

لحركة الصراع الطبقي ، لحركة الثورة . ذلك ان حركة الفكر - كما يقول ماركس ويؤكد لينين فيما بعد - ليست الا انعكاسا لحركة المادة منقولة الى دماغ الانسان ومتحولة فيه « (٣) » .. وهذا التحول هو الذي يغطي للشعر والفن والفكر اجمالا ، تلك الصفة النوعية المميزة ، فلا تبقى مجرد انعكاس ميكانيكي لحركة الواقع المادي .

هذا التأثير المتبادل ، والتفاعل ، هذا الترابط العضوي بين الشعر والثورة ، بين الشعر وحركة الواقع الثوري ، لا يريده ادونيس للشعر ، بل هو ينكر على الشعر هذا الترابط والتفاعل من خلال انكاره على الشاعر ان يؤدي بشعره مهمات ثورية داخل الجماهير . فكان الشاعر اذا فعل هذا بطل ان يكون شعره ثوريا !.

ويتجلى هذا الموقف بأقوال ادونيس التالية ، في المقال نفسه المنشور في مجلة « الهدف » :

- يقول ادونيس « ان الشعر الذي يصف حركة المقاومة ويغنيها ، هو شعر غير ثوري ! »

- ويقول : « الشعر العربي في الارض المحتلة هو « امتداد لشعر التحرر الوطني الذي عرفه العرب طيلة النصف الماضي من هذا القرن ، وليس شعرا ثوريا » !

ويأخذ على هذا الشعر انه يتخذ الثورة موضوعا فيصفها ، ويهتف لها ، ويغنيها » ..

ويقول : « يستلهم شعراء الارض المحتلة احيانا احيانا ماضية ذات بعد واطار دينيين .. مثل قول توفيق زياد مثلا « وان كسر الردي ظهري ، وضعت مكانه صوانة من صخر حطين » .. وهذا ، في رأيه ، موقف غير ثوري !..

ويستنتج ادونيس : ان هذا الشعر ليس ثوريا ، بل الوصف الحقيقي له هو انه « شعر احتجاج ودفاع عن الحرية الفتصبة او المضطهدة ، وهو نوع من الهجوم الثقافي المضاد لثقافة الاحتلال » .. ويقول : من شأن هذا الشعر انه يؤدي الى « تغذية الرقص العربي لواقع اسرائيل الاستعماري وتقوية شعور التلاحم بين سكان الارض المحتلة ، في اطار من الاتجاه التقدمي ، بامة . وهذا يساعد في ان تقتزن العاطفة ضد المفتصب المحتل بوعي فكري » ..

ثم يؤكد ادونيس « ان صلة الانسان بارضه لم تظهر ، في الشعر العربي كله ، بشكل اكثر بهاء وعمقا ، من ظهورها في نتاج شعراء الارض المحتلة . لم تعد الارض كوخا او حانوتا ، ولم تعد صلة الانسان بها ، كصلته بمكان مجرد . الارض في هذا الشعر هي الوجه الآخر للشخص . هي امتداده الكياني ، وجزؤه المكمل الآخر » ..

هذه الاوصاف كلها يقدمها ادونيس في معرض التأكيد : ان هذا الشعر ليس شعرا ثوريا !

ونحن لا نريد ان نسجل على ادونيس هنا هذا التبسيط العجيب لمضامين نتاج الشعراء الفلسطينيين بشكل بعيد جدا عن الامانة للشعر وللمفاهيم الحديثة للنقد ، عندما يجرد بعض المعاني العامة للقصيدة عن كل بنائها الداخلي وطاقاتها الابدائية ونظام علاقاتها اللغوية وكل ما يجعل من الشعر شعرا - بل نريد ان نؤكد ، بهذه الاستشهادات كلها ، ان ادونيس يفهم الشعر الثوري مفصلا عن مهمات الحركة الثورية ، منعزلا عن حركة الواقع ، لا يطمح الى ممارسة التأثير في الجماهير والحركة الثورية ، فاذا انتشر نتاج شعري معين بين الجماهير العربية التي تصنع الثورة - شأن شعر المقاومة الفلسطيني - بطل هذا الشعر ان يكون ثوريا .. لان هذا الانتشار يعني ، في رأي ادونيس ، ان هذا الشعر « يكتب باللغة الشعرية الموروثة التي الفها القراء » يكتب لجمهور يحمل ثقافة الماضي ، انه صورة عن ثقافة الماضي !..

ادونيس ، إذن ، يرى : ان الحركة الثورية للجماهير شيء . والشعر

(٣) لينين في كتاب « ماركس ، انجلز ، الماركسية » - صفحة ١١ - « اذار التقدم » ، موسكو - الطبعة العربية .

لينين ومفهوم العلاقة بين الثورة والادب الثوري

والآن ، لابد ان نناقش المسألة على ارض الواقع الثوري نفسه . وهنا احب ان استشهد كثيرا بمواقف لينين وآرائه في قضية الفن والثورة ليس بوصف كون لينين حكما فنيا في الموضوع - فهو نفسه ، كما كتب لوناتشايسكي ، لم يدع لنفسه هذه الصفة - بل بوصف كونه يقدم لنا فهما ثوريا للدور الثوري للفن في الحركة الثورية ، وهذا الفهم قد تأكد وتاصل في نار التجربة نفسها .. وبالتالي ، لان ادونيس نفسه ، يكثر من الاستشهاد بفقرات مجتزأة من اقوال لينين مفصولة عن محيطها ، عن ظروفها ، عن مكانها التاريخي ، أي عن محتواها الحقيقي . ماذا تعني لنا معركة لينين ضد مفاهيم واعمال جماعة « الثقافة البروليتارية » بعد انتصار ثورة أكتوبر مباشرة ؟

الكثيرون من عناصر هذه الجماعة كانوا مخلصين للثورة ، ولبروليتاريا ، وللفن .. ولكنهم فهموا علاقة الفن بالثورة فهما ميكانيكيا .. كانوا يقولون : الثورة حطمت بنية النظام الرأسمالي القديم واقامت نظاما اشتراكيا جديدا يختلف كيفيا في بنيته عن بنية النظام السابق .. هي قفزة كيفية في التاريخ .. هي قطع مع الماضي .. اذن فلا بد من معادل لهذه الثورة على صعيد الفن ، لا بد من القطع مع الماضي كله ، لا بد من خلق فن جديد تماما ، وأشكال جديدة تماما ، « فن بروليتاري » وأشكال بروليتارية ثورية لا علاقة لها مطلقا بالأشكال الرأسمالية والإقطاعية السابقة .. فلا بد اذن من اطلاق الرصاص على اعمال بوشكين وتولستوي ورافاييل وكسل السابقين !!

وأخذ هؤلاء ينتجون اعمالهم الفنية ذات الاشكال « البروليتارية الصرفة » ، اشكال مخترعة ، مقعدة ، المقصود ان تكون مقطوعة الصلة تماما بالأشكال السابقة ، سواء في ميدان الرسم والنحت ، أم في ميدان الشعر ، وحتى ميدان الهندسة المعمارية (حيث طرح شعار : هدم العمارات ذات الهندسة الإقطاعية وبناء بيوت ومؤسسات بروليتارية صرفة !) . ولا بد من القول هنا انه ولدت في بعض هذه الاعمال بذور من الفن الحديث في الرسم والشعر والنحت ، ولكن هذه البذور كانت غارقة في بحر من التعقيد والافتعال والأشكال « المفزعة » - على حد تعبير لينين نفسه - مما أبعد هذا النتاج عن متناول الجماهير ، وحتى عن الاكثية الساحقة من المثقفين .. وكانت الجماهير تحتاج الى الفن والثقافة حاجتها الى الخبز والى بناء البلاد . كان لابد للفن ان يؤدي فعله الثوري ، ان يمارس كونه فنا ثوريا ، داخل حركة الجماهير نفسها ، داخل اذهان الجماهير ، داخل قلوب البشر وعقولهم ووعيهم الثوري والجمالي .. لا خارج هذه الجماهير ، وخارج الوعي ، تحت ستار « الثورة » داخل الفن نفسه ..

ووقف لينين ، بكل ما يحمل من مسؤولية تاريخية تجاه الثورة وتجاه الفن نفسه ، بوجه هذا التيار ، الذي يؤدي باسم شعاعات « ثورية » الى فصل الفن عن الثورة .

« ... ليس المهم ما يقدم الفن لبضع مئات ، بل ولا حتى لبضعة آلاف من المجموع العام للسكان الذين يعدون بالملايين . فالفن ملك للشعب ويجب ان يرسل جنوده عميقا في صميم جماهير الشفيلة الواسعة .. ويجب ان يكون مفهوما من قبل هذه الجماهير ، ومحبوبا لها . ويجب ان يوحد شعور هذه الجماهير وفكرها وارادتها ، وان ينهضها . ويجب ان يوقظ من بينها الفنانين ، ويطورهم . هل ينبغي علينا ان نقدم لاقلية صغيرة انواعا حلوة ، مصفاة ، من البسكويت بينما جماهير العمال والفلاحين بحاجة الى خبز اسود ؟ وانا افهم ان ذلك بديهي ليس بمعناه المباشر فقط ، بل والمجازي ايضا : يجب ان نضع العمال والفلاحين نصب اعيننا دائما ، ومن اجلهم يجب ان نتعلم تسيير الامور والحساب . وذلك ينطبق ايضا على حقل الفن والثقافة » (٤) .

(٤) لينين : في حديثه الى كلارا زيتكين - صفحة ٣٦٨ من كتاب « خالد الى الابد » - الطبعة العربية ، دار التقدم ، موسكو .

من خلال هذا النص اللينيني ، الواضح ، نفهم كيف يربط لينين بين الفن والثورة من خلال ضرورة ان يقوم الفن بمهام ثورية داخل الجماهير ، وبهذا تتحدد وتتكامل الصفة الثورية للفن ، وهو عندما يقول جملته الشهيرة « لكي نستطيع تقرب الفن من الشعب ، والشعب من الفن ، علينا في البداية رفع المستوى التعليمي والثقافي العام » . (٥) فانه بهذا لا ينفي المفهوم عن دور الفن داخل الجماهير ، بل يؤكد هذا الدور ، من خلال تأكيده على ضرورة رفع المستوى التعليمي العام حتى يتاح للجماهير استيعاب الفن ، أي الاستعداد للفاعل مع الفن ، في الوقت نفسه الذي ينبغي فيه على الفنانين ان يضعوا العمال والفلاحين نصب اعينهم عندما ينتجون فنا .

لينين هنا يضرب التيارين انزاليين في الفن :

١ - التيار الذي يسطر العمل الفني بحجة الوصول الى افهام الناس جميعا رغم المستوى التعليمي المتدني ، وبهذا يبطل الفن ان يكون فنا ، وبالتالي يبطل ان يمارس تأثيرا ثوريا في الناس .

٢ - والتيار الاخر ، المناقض ، الذي ينزل داخل شرنقة حربية من التجارب « الثورية » داخل الفن نفسه ، دون ان يضع امام نفسه مهام ثورية داخل الناس ، فيبطل ، كذلك ، ان يمارس تأثيرا ثوريا في الناس ، يبطل ان يكون ثوريا بالمعنى اللينيني لكلمة ثوري .

عندما يعدون الشعر - باسم الثورة - عن الحركة الثورية

هكذا ، لا يكون الفن ثوريا مجرد ان يحاول الفنان ان يخلق ، باللفة ، معادلا فنيا للثورة .. بل بمقدار ما يملك ، هذا المعادل الفني نفسه ، ان يمارس مهامه الثورية داخل جماهير الثورة ، داخل المادة البشرية للثورة ، الوجودية الان ، وليس فقط المادة البشرية المحتملة ، بعد خمسين سنة مثلا او مئة او اكثر .. أي بمقدار ما يكون هذا المعادل الفني متفاعلا مع الثورة ، في حركة تأثير متبادل في العمق والانتساع لا في حركة أفقية موازية للثورة ، منفصلة عنها ، غير مؤثرة فيها ، بالتالي .

الذي حدث ، ايام فوران جماعة « الثقافة البروليتارية » : ان الفهم الميكانيكي لمسألة ضرورة انتاج ثقافة بروليتارية ، جعل النتاج الفني « البروليتاري » لهؤلاء يتعد وينعزل عن البروليتاريا نفسها ، باسم البروليتاريا !!

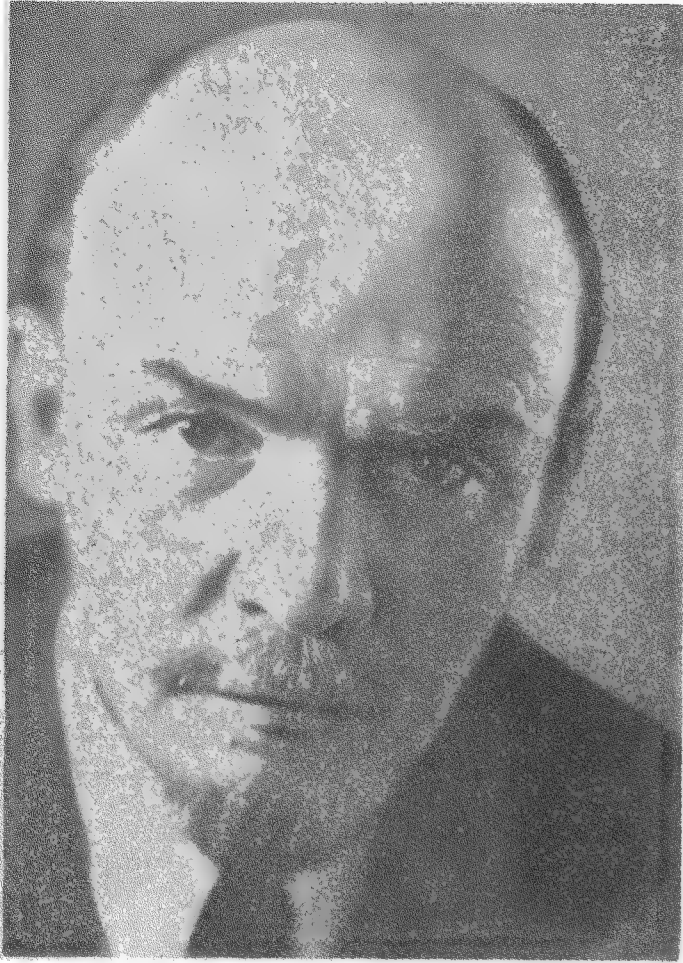
والذي يحدث الان عندما : ان المفهوم الميكانيكي ، الذي يشير به ادونيس ، لمسألة ابداع فن ثوري مواز للثورة ، من شأنه - اولاً - ان يجعل هذا النوع من النتاج الفني بعيدا عن الثورة منفصلا عنها . بالإضافة الى انه - ثانياً - يسمح لنفسه ان ينفي الصفة الثورية عن الشعر الذي يمارس ، فعلا ، تأثيرا ثوريا داخل الجماهير .

هكذا اذن ، في ضوء الفهم الميكانيكي ، غير الديالكتيكي ، للشعر الثوري كما يتصوره ادونيس ، يتحول شعر محمود درويش ، مثلا ، الى شعر « غير ثوري .. ينعش البرجوازية العربية » ... ويبقى الشعر الذي يمارس عمليات التغيير داخل نفسه (دون ان ننكر المكتسبات الهامة التي يقدمها هذا النوع على صعيد تطوير ادوات الشعير العربي) يبقى ، هو وحده ، الشعر الثوري رغم واقع انفصاله عن مهام الحركة الثورية نفسها !

عندما نتحدث عن الثورة ككل (الثورة في الفن والثورة في المجتمع) لا يحق لنا ان ننظر الى حركة التجديد في الشعر ، والفن عموما ، بشكل مجرد (خصوصا اذا كنا نسبغ على هذا التجديد صفة ثورية ونعطي انفسنا صفة اثنا ثوريين) فان الحركة التجديدية في هذا الشعر ، بمعزل عن ضرورة الفعل الثوري لهذا الشعر في الحركة الثورية للجماهير ، تبقى حركة فوقية ، وقد تنتهي الى محض حركة شكلية .

واذا كنا نرى انه لا يحق لاحد ان يدن مطلق حركة تجديدية لمجرد

(٥) المصدر نفسه ، والصفحة نفسها .



لنين

كما يؤكد لنين - ان تتفعل بين الجماهير ، وبهذا يتاح لها ان تمارس ، بالفعل ، فعلها الثوري ..

« فان هذا الشعر الثوري الفلسطيني - كما يقول محمود درويش - لا يعبر عن ثورية اصحابه معزولين عن حركة جماهيرية يعبرون عن صراعا . اي ان هؤلاء الشعراء ليسوا مجموعة من اشجار النخيل النابتة في صحراء قاحلة . ان كونهم شعراء يملكون اصواتا مسموعة لا ينبغي ان يخلق الانطباع بوحدايتهم وبانقطاع انتمائهم الى جماهير تملك ماضيا وحاضرا ثوريين . انهم ابناؤ هذه الجماهير ، وهي التي ربّتهم واعطتهم الجذور » (٩).

وعندما سئل محمود درويش : « اي دور تطمح ان تؤديه في الشعر وبواسطة الشعر » قال ببساطة المناضل وحسمه : « .. ان انقل قضية شعبي ، بكل ابعادها ، الى الصفحات التي تستحقها في ديوان الشعر الانساني ، فهذه القضية حلقة في صراع الانسان المسحوق لياخذ دوره الذي يستحق في الحياة وفي نشاط البشرية » (١٠) .

فهو اذن شاعر لا يطمح الى دور النبوة ، ولا الى افتعال ثورة فوقية منزلة . انه يربط ثورته الشعرية بثورة شعبه ، ويريد لشعره ان يفعل الان ، في ناس الحاضر ، فلا يركز همه على ناس المستقبل البعيد الاتي . ناس الحاضر ، هم مادة الثورة الان وبناتها غدا ، ولا بد للشاعر الثوري ان يتوجه الى هؤلاء بالذات ، العمال

(٩) محمود درويش : من مقال « انقذونا من هذا الحب القاسي » -

مجلة « الجديد » ، حيفا .

(١٠) محمود درويش : « حياتي .. وقصيتي .. وشعري » - مجلة

« الطريق » العدد ١٠ - ١١ - سنة ١٩٦٨ .

انها لاتقدم - الان - اسهاما فنيا في الوعي الثوري للحركة الجماهيرية (طالما ان هذه الحركة نفسها لاتزال تشكل احدى علامات التطور في الشعر نفسه) فاننا من ناحية ثانية ننظر باستغراب - وبادانة - الى ذلك الموقف التمسقي ، اذا صح التعبير ، الذي يمارسه اصحاب هذه الحركة عندما يسمعون لانفسهم بان يتزعموا صفة الثورية عن كل حركة شعرية لاتسير في خطهم الشكلي والايديولوجي والانزالي نفسه ..

والذي يشير مزيدا من الاستغراب ، ان الحركة الشعرية التي يوجه اليها الاتهام بانها « غير ثورية » - وهي بالتحديد حركة الشعر المقاوم داخل فلسطين - هذه الحركة تمارس عمليا فعلها الثوري سواء على صعيد التأثير في الوجدان الثوري للمناضلين وللجماهير ، ام على صعيد حركة الشعر العربي نفسه ، وهذه الحركة تمارس فعلها الثوري بوصف كونها جزءا من الحركة العامة للثورة ، مندمجة بها ، متفاعلة معها ، لا موازية لها او منفصلة عنها ، ولا تمارس « ثورتها الخاصة » بعيدا عن الجرى العام لحركة الثورة كلها .

موقف ادونيس « جدانوفية » حديثة !

ادونيس ينطلق من مواقف الجمود ، من مواقع « الجدانوفية » عندما يتهم الشعراء الآخرين بانهم « غير ثوريين » وانهم « محافظون » و« اصلاحيون » .. لجرد انهم ليسوا على طريقته ومذهبه ولا يتبنون تصوره الخاص للشعر وللفن ! . وهو يعلم - ويعلم - ان الفن ليس له طريقة واحدة والا بطل ان يكون فنا ، فضلا عن ان يكون ثوريا .. وهو يعلم كذلك - ويعلم - ان محاولات فرض شكل واحد على النتاج الفني ، ونظام واحد للرؤيا الشعرية ، كثيرا ما أدت ، وتؤدي ، الى تجميد الفن والى قتل الشكل نفسه ، وافساد الشعر والشعراء والفن والفنانين ، بقدر ما يمارس فرض الشكل الواحد والتصور الواحد للشعر والفن من تصف يبعد الفنان عن الصدق مع نفسه وادواته الفنية وواقعه ومهامه الاصلية .

موقف ادونيس من حركة الشعر الفلسطيني المقاوم ، يمثل ذروة هذا الجمود ، وهو جمود نابع بالضبط من الفهم الميكانيكي لحركة الشعر وحركة الثورة بعيدا عن الواقع الديالكتيكي لوحدة الشعراء والثورة ، ولتفاعلها ، وللتأثير المتبادل بينهما . وهو بالاساس ، تعبير عن موقف من الجماهير .

ما هو هذا الموقف ؟

اذا نظرنا الى منطلقات ادونيس ، التي تبرز في عدد من مقالاته وفي نتاجه الشعري الاخير ، واذا نظرنا الى منطلقات محمود درويش مثلا ، التي تبرز كذلك في عدد من مقالاته واحاديثه ، وفي حركة تطور شعره وتضاعفه ، نجد انفسنا امام موقفين من الجماهير ، ينتج عنهما تفسيران للشعر الثوري .

- « اننا شعراء قضية قبل اي شيء آخر » (٦) ... هكذا يعلن محمود درويش .. والقضية هنا هي قضية الشعب الفلسطيني .. « لا حياة لادينا الا اذا كان سلاحا لهذا الانسان وزادا له » (٧) ... ولا بد ان يبقى هذا السلاح سلاحا بين هؤلاء الناس انفسهم ، وان يقتني ويتطور من خلال حركة الثورة نفسها .. ولا بد ان تمارس الكلمة مفعولها بين الجماهير بصفتها كلمة ثورية » (٨) ، مع استمرار الشاعر في ممارسة تطوير ادواته الفنية ، في حركة تجديد مستمرة داخل حركة الثورة نفسها ، اي دون انفصال عن جماهير الثورة .. فالفهم الرئيسي للشاعر الثوري هنا ليس البحث والتجريب والتجديد من اجل التجديد فقط ، بل من اجل ان يتصاعد الفعل الثوري للكلمة بين الجماهير ..

ولكي تتحول الكلمة (الشعر والنظرية) الى اداة تغيير في المجتمع لا في الذهن فقط ، اي لكي تتحول الى قوة مادية ، فلا بد لها -

(٦) و (٧) و (٨) من مقالات محمود درويش في مجلة « الجديد » حيفا

والفلاحين وانباء البرجوازية الصغيرة والمتقنين والذين كانوا لاجئين وتحولوا الى فدائيين ، وكون هؤلاء جميعا يعانون واقع التخلف الثقافي والحضاري لا يعني انهم غير ثائرين ، ولا يعني ان يفتش الشاعر عن جمهور آخر ، غير موجود الا في الخيال . بالعكس . ان هذا الواقع بالذات هو الذي يفرض على الشاعر الثوري ان يتوجه الى هذه الجماهير بالذات ، يسهم في ادخال الوعي الثوري ، والجمالي ، الى اذهانها ونشاطها .

هذا الموقف من الجماهير ، الذي يتجلى في كتابات محمود درويش واشعاره ونضاله العملي ، هو موقف شاعر ثوري مندمج بالجماهير مؤمن بقدراتها ، وبقدرة الشعر ان يسهم في اغناء وعيها الثوري .

وهو بهذا يختلف عن الموقف الذي يعلنه أدونيس ويعمل به . أدونيس ينطلق من مواقع التعالي على الجماهير ، والياس من الجماهير ، والتفتيش المأساوي عن جمهور آخر . غير موجود الآن ، وقد يوجد بعد عشرات او مئات السنين . يقول : « لا اعرف كيف يمكن ان يتوجه شاعر ثوري الى جمهور ، كجمهورنا العربي ، يجهل الكتابة والقراءة ، بالإضافة الى انه جمهور محشو بتقاليد ثقافية ودينية مغلقة تناقض الثورة » (١١) ويقول : « ان عمالنا وفلاحينا لا يسترشدون ، كجمهور باية نظرية ثورية ، وهم غير متحالفين ، بالمعنى اللينيني ، وليس لهم نظرية ثورية ، فليست لهم ، بالتالي ، ثورة » (١٢) .

... عودة الى موقف لينين

قبل ثورة اكتوبر ، وخلالها ، وبعدها ، سخر لينين كثيرا من المثقفين الطوباويين ، ونظريي الاممية الثانية ، الذين كانوا يعارضون قيام الثورة بحجة ان البلد لم يبلغ من الثقافة درجة كافية وانه لكي تقوم بالثورة يجب ان نكون متحضرين اولاً . . . وهذا يعني انه لا بد من الانتظار - ولو مئات السنوات - حتى يتشكف كل الشعب ويتحضر ، وبعدها ينادي النادي فتقوم الثورة ! . . . قال لينين لهؤلاء جميعاً : « اذا كان ينبغي ، في سبيل انشاء الاشتراكية ، بلوغ مستوى معين من الثقافة ، فلماذا لا نبدأ اولاً بالظفر ، عن طريق الثورة ، على الشروط المهيأة لهذا المستوى المعين ، لكي نتحرك فيما بعد ، للحاق بالاشعوب الاخرى ، مستندين الى حكم العمال والفلاحين والى النظام السوفياتي ؟ » (١٣) .

ونحن نعلم ان الاكثرية الساحقة للقوى الاساسية لثورة اكتوبر تقصد العمال والفلاحين ، كانوا اميين ، ويعانون من التخلف والجهل ، وهذا لم يمنع لينين وحزب لينين من التوجه الى هذه الجماهير بالذات ، وتعبئتها ، وخوض نأر الثورة بها ، والظفر بالانتصار ، وبالتالي وضع كل قوى السلطة الجديدة من اجل تعليم وتثقيف هذه الجماهير بعد الانتصار مباشرة .

ولكن واقع التخلف عندنا ، جعل أدونيس الشاعر يابى ان يتوجه الى هذه الجماهير الجاهلة ! . طبعاً ان أدونيس يملك كل الحرية في ان يتجاوز هذه الجماهير ويتوجه الى جمهور آخر ، قد يتكون في مستقبل بعيد . ولكن هذا لا يمنحه - لا فنيا ولا ثوريا - حق انكار الصفة الثورية عن كل شعر يتوجه الى جماهيرنا هذه ، ونعته بانه شعر « اصلاحي » ! لجرد ان هذا الشعر يلاقي انتشارا واسعا ، وتتقبله وتنفل به هذه الجماهير .

وانطلاقاً من تعالي أدونيس عن الجماهير ، فهو يطلب من الشاعر ، لكي يكون ثوريا ، ان يتعالى كذلك عن قضية الجماهير ، فهو قد قرر في مقاله المذكور ان « الشعر الذي يصف حركة المقاومة ويثنيها »

(١١) و(١٢) أدونيس: « ملاحظات حول الشعر والثورة » مجلة « الطريق » العدد ١٠ - ١١ ، سنة ١٩٦٩ .
(١٣) لينين : « الرسائل والمقالات الاخيرة » - صفحة ٤٨ ، الطبعة العربية ، دار التقدم ، موسكو .

هو شعر غير ثوري وشعر التحرر الوطني كذلك « ليس شعرا ثوريا » والشعر الذي يؤدي الى « تفذية الرفض العربي لواقع اسرائيل الاستعماري » ليس شعرا ثوريا والشعر الذي يساعد في ان تقتترن العاطفة ضد القنصبت المحتل بوعي فكري » ليس كذلك شعرا ثوريا والتهمة الكبرى هي ان هذا الشعر صار « الان الشغل الشاغل الاول في المؤسسات الطباعية والاعلامية » و « ان نتاج هؤلاء الشعراء اصبح مؤسسة تجارية وسياسية وثقافية » فهو اذن منتشر جدا بين « الجماهير الجاهلة » لذلك ، فهو ليس شعرا ثوريا !

الشعر الثوري اذن ، برأي أدونيس ، هو فقط ، ذلك الشعر الذي يحدث ثورة في بنية الشعر نفسه وفي نظام اللغة ، دون ان يكون هذا مشروطا بالتفاعل بين الثورة في الشعر والثورة في المجتمع اي بانعزال الشعر عن ممارسة فعله الثوري داخل الحركة الثورية .

موضوعات عن الشعر الثوري للشعراء الفلسطينيين

والآن ، اصبح بإمكاننا ان نقدم بعض الموضوعات حول شعر الشعراء الفلسطينيين ، في الداخل ، هذا الشعر الذي نزع ان انه شعر ثوري ، يمارس فعله الثوري على صعيد الحركة الشعرية نفسها وعلى صعيد الحركة الكفاحية للجماهير :

● الشعراء في فلسطين شعراء مناضلون ، مندمجون في الحركة الثورية للجماهير ، يتعرضون يوميا للاضطهاد والسجن والافاقات الجبرية وخطر الموت ، ويمارسون يوميا معركة التحدي ضد الطغيان الاسرائيلي ، ويتسلحون بنظرية ثورية لتغيير بنية المجتمع على ان هذا الواقع ليس هو الذي يجعل من شعرهم شعرا ، ولكنه بالتأكيد يمارس تأثيره الحاسم في كون هذا الشعر لا « يصف الحركة الثورية من الخارج » بل هو جزء عضوي من هذه الحركة ، وهذا الواقع هو الذي يهب هذا الشعر حرارة الصدق وحرارة المعركة .

● هذا الشعر يتوجه الى الجماهير ، ويريد لنفسه ان يمارس تأثيرا ثوريا في هذه الجماهير ، وهو شعر ليس فقط للقراءة والتأمل بل خصوصا للالقاء . وما دامت الاذن العربية لا تزال تتجاوب مع موسيقى الشعر العربي ورنين قوافيه ، فان اصرار هذا الشعر على استخدام الموسيقى والنم هو استجابة ثورية .

● ولكن دور هؤلاء الشعراء ، خصوصا محمود درويش ، وسميح القاسم ، على الصعيد الفني للشعر ، يتجاوز هذا الحد بكثير ، ذلك انهم يسهمون في تطوير الاذن العربية نفسها ، والذوق الشعري العربي ، من خلال قدرتهم على ايصال الصياغات الجديدة للشعر العربي الحديث ، الى جماهير واسعة كانت بعيدة عن هذا اللون الشعري . وقد اظهرت تجربتهم هذه ان الجماهير العربية تتقبل هذا اللون الشعري الحديث بقدر ما يحمل هذا الشعر قصيتها . وان الشعر العربي الحديث صار - بعد هذه التجربة - اكثر الفة عند الجماهير او اكثر انتشارا .

● ان ظاهرة الانتشار الواسع لهذا الشعر في البلاد العربية ، برزت بعد احداث حزيران المأساوية ، التي دفعت الجماهير العربية الى حافة اليأس . ذلك ان الهزيمة لم تفقد هذا الشعر توازنه ، ولم تبدد تفاؤله الثوري . بل طبعته بطابع الحزن والقضب لا اليأس والتفجع . وهو لم يعبر عن المأساة بلسع ظهور الشعب بالسياسات السادية ، بل اتجلت فيه روح المقاومة ضد هذه المأساة . لهذا احتضنته الجماهير كما تحتضن الامل .

● لقد استطاع هذا الشعر ، مثل بلورة تستوعب كل الالوان ، ان يستوعب اللحظة الثورية العربية ، لان مبدعيه اولاً ، مرتبطون يومياً بالمعركة على الارض نفسها ، فهم يعيشون يقظة الشعب

لا حياة مع الجهل فاقراً :

مكتبة الفكر الجامعي

١٠٠٠	الدكتور جميل صليبا	مستقبل التربية في العالم العربي
٣٠٠	محمد صادق الصدر	الإجماع في التشريع الإسلامي
٨٠٠	هنري كوربان	تاريخ الفلسفة الإسلامية
٣٠٠	الدكتور محمد عبد الرحمن مرجع	المسألة الفلسفية
١٢٠٠	الدكتور جميل صليبا	المنطق
		تيارات الفكر الفلسفي من القرون
١٠٠٠	اندرية كريسون	الوسطى حتى المصور الحديثة
٣٠٠	الدكتور كمال يوسف الحاج	مدخل الى فلسفة ديكرات
٦٠٠	رنيه ديكرات	تأملات ميتافيزيقية (فرنسي وعربي)
٢٥٠	بيير دو كاسيه	تاريخ الفلسفات الكبرى
٢٠٠	الدكتور كمال يوسف الحاج	من الجوهر الى الوجود
٢٠٠٠	غابريال بيكون	آفاق الفكر المعاصر (مجلد بالقماش)
٤٠٠		الفلسفة الفرنسية من ديكرات الى سارتر جان فال
٥٠٠	ارمان كوفيليه	مدخل الى علم الاجتماع
٥٠٠	ريمون آدون	المجتمع الصناعي
٥٠٠	ريمون آدون	صراع الطبقات
٤٠٠	موريس دوفرجيه	في التكنولوجيا
٥٠٠	جان فوراستيه	أمل القرن العشرين الكبير
٢٠٠	جان فوراستيه	حضارة عام ١٩٧٥
٤٠٠	جان فوراستيه	معايير الفكر العلمي
٢٢٥	الفريد سوفي	تطور المجتمعات البشرية
٢٠٠	الفريد سوفي	الراي العام
١٠٠٠	البيير كامو	الانسان المتمرد
٣٠٠	جان روستان	الانسان
٢٢٥	جان روستان	الامومة والبيولوجيا
١٠٠	كارل ياسبرس	القبيلة اللدنية ومصير الانسان
١٦٠٠	ريثوفان ودورزيل	مدخل الى تاريخ العلاقات الدولية
١٠٠٠	جان مينو	مدخل الى علم السياسة
١٠٠٠	البيريس	تاريخ الرواية الحديثة
٤٠٠	البيريس	الاتجاهات الادبية في القرن العشرين
٢٢٥	عيسى الناعوري	ادباء من الشرق والغرب
٨٠٠	فيليب فان تيفم	المذاهب الادبية الكبرى في فرنسا
١٥٠٠	بيار دي بواديفر	معجم الادب المعاصر
١٥٠٠	غابريال بيكون	الادب الفرنسي الجديد (مجلد بالقماش)
٢٥٠	ف. ل. سولنيه	الرومنطيقية في الادب الفرنسي
١٠٠٠	تاريخ الادب الفرنسي في القرن العشرين	بيار هنري سيمون
٥٠٠	ميشال ليور	فن الدراما
٣٠٠	ليون شانصورييل	تاريخ المسرح
٣٠٠	بيار جورج	جغرافية العالم الاجتماعية
٣٠٠	بيار جورج	جغرافية العالم الزراعية
٣٠٠	برنارد فورنيه	الادارة

منشورات عويدات

بيروت ص ٦٢٨ - تلفون ٢٤٢٦٦٠ -

الفلسطيني في الداخل ، ويعمون وجدانيا الحركة التحررية لهذا الشعب في الخارج ، لانهم ، ثانيا ، متسلحون بوعي ثوري لحركة التاريخ ولتنوير الشعر معا . لهذا كان امرا طبيعيا جدا ان يصبح شعر هؤلاء الشعراء رفيقا لحركة المقاومة في بدنها وفي تناميتها وتضاعفها ، يقرأه المناضلون ويسمعونه ، وترتفع ابيات منه شعارات لحركته المقاومة .

● ونلاحظ بوضوح : ان هذا الشعر لم يراوح في مكانه ، ولا هو سكر بخمرة الانتشار الواسع .. بل هو يزداد عمقا ، وتجيدا ، ويتطور فنيا بما يشبه التفزات ، مع تنامي وتطور حركة الثورة الفلسطينية نفسها (هناك مسافة واسعة فنيا بين قصائد ديوان « اوراق الزيتون » لمحمود درويش وقصائد ديوانه « آخر الليل » مثلا .. وكذلك مسافة واسعة بين آخر الليل » .. و « حبيتي تنهض من نومها » .. ثم نجد قصيدة « ازهار الدم » مثلا هي عمارة مدهشة في الشعر العربي الحديث ، في رحابتها ، وبنائها الجديد ، وانماها المتعددة بتعدد الاصوات والاجواء فيها . انها من قلب الشعر الحديث ، ولكنها في الوقت نفسه تملك ان تدخل في جوها قطاعا واسعا من المناضلين العرب الذين لم يتعدوا في السابق على مثل هذا الشعر الجديد) .

● اذا كان هذا كله يدل على الدور الثوري الذي يؤديه هذا الشعر داخل الجماهير ، فان هذا لا يعني مطلقا ان كل ما ينتجه شعراء المقاومة الفلسطينية هؤلاء يمكن ان يشكل حركة ثورية داخل الشعر العربي على الصعيد الفني ..

فلا يخلو نتاج هؤلاء الشعراء من الضعف الفني والشعري الذي يصل الى درجة الكلام الثوري العادي ، ولا يخلو كذلك من صياغات مبسطة لشعارات يومية . واذا كان النقد الفني لا يقبل تبريرا لهذا الضعف بدعوى ضرورات المجابهة اليومية ، فان واقع وجود هذا الضعف الفني ، في بعض القصائد عند بعض الشعراء ، لا يصلح ان يكون مقياسا للحكم على مجموع هذا الشعر . بل ان هذا يضع امام النقد العربي المهمة التي طالب بها محمود درويش في مقاله « انقلبوا من هذا الحب القاسي » وهي : ان يدرس هذا الشعر بوصفه شعرا ، وان يوضع في مكانه الصحيح من حركة الشعر العربي ، وان ينقد ويدرس بمعزل عن المبالغة في الحب السياسي حتى التنزيه .. والمبالغة في رد الفعل - السياسي ربما - الى درجة القول انه شعر اصلاحي ... بورجوازي ... غير ثوري !

استخلاصا من هذا كله ، نرى انه من المستحيل ان نفصل بين الشعر الثوري ، والمهمات الثورية لهذا الشعر بين الجماهير . بل لعل ثورية هذا الشعر تتحدد وتتكمّل من خلال هذه المهمات الثورية نفسها داخل الشعر وداخل الجماهير معا .

أدونيس يضع مهمات للثورة في المجتمع ، ومهمات للثورة في الشاعر .. كل على حدة .. دون تفاعل بين الحركتين . دون رؤية لذلك الترابط العضوي ، الضروري ، بين الشعر الثوري والحركة الثورية . وهذا التصور ليس فقط غير ديكالتيكي ، بل هو ضد الديكالتيك . انه تصور مثالي ، ميتافيزيقي ، بقدر ما هو فهم ميكانيكي جامد ، للعلاقة بين الشعر والثورة .

اما عند غالي شكري فنحن لا نجد فقط طريقة ميكانيكية لتصنيف الشعر بين « المقاومة » و « المعارضة » كما مر معنا في مطلع هذا الحديث ، بل نحن نصطدم بتفاسير « جغرافية » عجيبه لانواع الشعر العربي . على ان هذا يحتاج الى حديث طويل آخر ..

محمد دكروب

يا عمّراه...

حين أراد ينام .. ولا يحلم
خاط اللسن في الاقفاء .. وحطّ صمامات في الأذان
وضع الحراس على النظرات .. على الهمسات
اطلق أسراب الفئران تجوس خلال حقول القمح
جعل الشفتين كقفل صدى لا يفتح
علمنا الا نخجل
فالبنت تباع بكارتها - من أجل قروش - للغرباء
وينام الاطفال بماسورات الماء
في اليوم الخامس : حين غزانا الهكسوس ، وقفنا
مذهولين

ما اختلجت عين
ومضينا نتساءل : هل حقاً ما هو آت .. آت
وسمعنا كلمات الوطن ، الشرف ، القرآن ، التوراة
لم نفهم شيئاً نحن الناس الاموات
كنا مشدوهين .. نطيل الى الاشياء النظرات
ما مر بذهن أن سليمان - كجبار - مات
والخيل الورقية سقطت ، وتعفرت الرايات ..
البالونات
لا شيء غريب .. هذا ما تفعله سنوات القحط ..
من يزرع آلاماً .. لا يحصد غير الآفات

كيلاني حسن سند

القاهرة



فد عادوا يجتمعون ، وينفضون
وتفرقع آلاف القبلات على الوجنات
وشباب مدينتنا يخصون
هل كان سيحدث .. لو لم يلق الجبل على الغارب
لجواد مجنون

فلنذكر ، فالذكرى قد تنفع
« يا سارية الجبل » ارتد الى الجبل فسقطت بعض
قلاع الروم

لم تظلم فأمنت .. فمنت
خفت اذا صليت على عتبات المعبد يهدم
فخرجت ، وصليت .. فأنشئ تحت الجبهة مسجد
لا تفتنم .. فقد حرقوه اليوم
لا تفتنم

سيكون الدرس الاول عنه ،
وينظم أحد الشعراء ، الجبناء ، رثاء يتقرر هذا العام
كنت تطوف على الابواب لتستطلع آهات المحزونين
وسمعت الجارية تقول :

والله ، لولا الله تخشى عواقبه
لزلزل من هذا السرير جوانبه
فسالت : الى كم تنتظر المرأة ؟ قالوا لثلاث
فدعوت الغائب ان يرجع ... كيلا يتزلزل مضجع
صاح الاعرابي ، وانت على المنبر
« تعطينا توباً .. وتخص النفس بثوبين

انك أطول من رجلين »
صحت ابا عبد الله .. لمن .. ؟؟
توبي يا ابتاه .. قد اعطيتك اياه
بالأمنس التفت الصحفي وقال ...
لجندي : اتقاتل بحماس نادر
فأشار الى كهل ثائر
هذا « ماو » « ينبطح على الارض ويرمي بجواري »
الله .. الله ..

لم يرتفع الخير من العالم يا عمراه
لكن الحجاج الصابغ لحيته بالحناء ليصبح كالاسد
الوالغ في الدم

الموقف من التراث في الدين والفلسفة

— تمة المنشور على الصفحة ١٠ —

في الزمن ، وان كل تحول حدث في مراحل هذا التطور — ان كل ذلك يجيب عن هذه الاسئلة اجابات فاطمة بان نهضة العرب الحديثة هذه كانت امتدادا منطقيا وتاريخيا وجدليا من الماضي الى الحاضر . كانت انفجارا من الداخل استوجبه ذلك الانقطاع نفسه الذي يتحدث عنه اصحاب « نظرية » الانقطاع بين التراث العربي والثقافة العربية الحاضرة . ولم تكن تسميتها بالنهضة الا تعبرا عن محتواها الواقعي . اعني كونها انفجارا من الداخل ، كونها احتجاجا على ذلك الانقطاع القسري الآتي من الخارج . . وليس عبثا او مصادفة انها ظهرت منذ البدء حركة تحررية بصيغتها ومضمونها معا . واستمرار حركتها التحررية حتى الآن ، بل تطور هذه الحركة الى شكلها الاعلى ومحتواها الاكثر تقدما كما هي اليوم ، دليل دامغ على اصالة منبعها الداخلي ، أي ارتباطه بمنابعها التاريخية . فان القوى الاجتماعية التي دفعت بمنطق هذه النهضة الى تطورها الحاضر هي قوى داخلية بالاساس . فانه من المعروف تاريخيا ان البرجوازية العربية التقدمية الناشئة ذاتها كانت القوة البارزة التي قادت الحركة الاولى للنهضة ، وهي التي اخرجتها من اطارها الاصلاحي الاول الى اطارها التحرري الاستقلالي حين كانت هذه البرجوازية ، كطبقة ناشئة ونامية ، هي التعبير الاكثر تبلورا والاكثر وضوحا حينذاك عن مشاعر الاحتجاج القومية ضد اشكال الاضطهاد القومي ومحاولات التذويب القومي من لدن السلطات العثمانية والحركة الطورانية التركية . فان المصالح الطبقية لهذه البرجوازية ، لتعارضها موضوعيا مع مصالح المسلمين وحلفائهم الاقطاعيين في البلاد العربية ، كانت هي الحركة اساسا . وليس شرطا ان يكون ذلك عسبن وعي ظاهر ، بل الواقع ان الدوافع الطبقية اتخذت يومئذ صيغتها الظاهرة من المشاعر القومية التي كانت تتبلور تحت ضربات الاضطهاد الاقتصادي والاجتماعي والسياسي الموجه الى الشعوب العربية من الحكام الاجانب وحلفائهم الداخليين . وكان المثقفون العرب التقدميون يمثلون وجه المعارضة هذه، بحكم كونهم يومئذ جزءا من هذه البرجوازية النامية والمعبرين عن مطالبها التحررية .

ولكن النهضة العربية ، باتجاهها التحرري ذلك منذ البدء ، لم تقف عند حدود مطامح البرجوازية التي قادت في تلك المرحلة الاولى ، فقد نشأت قوى اجتماعية جديدة بعد ذلك ، ونشأت تعارضات اشد حدة بين مصالح هذه القوى الجديدة ومطالبها وبين القوى الاستعمارية الجديدة الاخرى الآتية هذه المرة من الغرب ، في حين اخذ يزول التعارض تدريجيا بين البرجوازية العربية الكبيرة وبين هذه القوى الاستعمارية الجديدة ، حتى تحول الى تلاحم بين هذه وتلك . . وهنا اتخذت حركة التحرر العربية وجهة اخرى ، اذ ارتبط اتجاه تطورها الى امام بمصالح الطبقات والفئات الاجتماعية العربية الجديدة : الطبقة العاملة ، والفلاحين المضطهدين والهيئات الثورية من البرجوازية الصغيرة وسائر الكادحين . ثم كانت قضية فلسطين ، قضية اغتصابها وتشريد شعبها العربي التي اندمجت فيها قضية التحرر الوطني للشعوب العربية بعامة وقضية حق الشعب العربي الفلسطيني في تقرير مصيره ، بخاصة . وبهذا الترابط العضوي بين المصالح الطبقية والمصالح القومية التحررية تطورت النهضة العربية تطورا جديدا ، فاذا هي كما هي اليوم : تتدخل فيها مطامح التحرر الوطني ومطامح التحرر الاجتماعي تداخلا عضويا كذلك ، وهذا ما جعل المعركة العربية الحاضرة معركة داخلية وخارجية معا ، معركة طبقية وقومية معا .

ذلك هو الخط التاريخي لانبثاق النهضة العربية الحديثة وتطورها المستمر باتجاهه التقدمي الثوري . انه الخط الواضح الدلالة على مدى صحة ما قلناه آنفا من كونها امتدادا منطقيا وتاريخيا وجدليا من

الماضي الى الحاضر ، ماضي المجتمع العربي وحاضره .

في ضوء المبادئ السابقين : مبدا وعي الصلة بين تراثنا الثقافي وتاريخ تطور المجتمع العربي ، ومبدا وعي الصلة بين ماضينا وحاضرنا من جهة ، وبين تراث الثقافة العربية وحاضرنا من جهة اخرى — نقول : في ضوء هذين المبادئ الاساسيين — كما وصفناهما — نستطيع الآن ان نحدد الدواعي الواقعية التي تدعونا اليوم بكثير من الالاحاح الى « رحلة » جديدة من الاستكشاف الشامل لتراثنا الثقافي ، ومن الاستيعاب النقدي لمختلف اشكاله ومحتوياته وقيمه .

سكانفي من هذه الدواعي بذكر الامر الجوهري الحاسم فيها . وهذا يقتضي ان اعود قليلا الى طابع حركة التحرر العربية الذي وصلت اليه في مرحلتها الحاضرة . فقد رأينا هذه الحركة تبلغ الآن ذروة حدتها . ولذلك هي تتعرض لانواع جديدة من المقاومة تستخدم اسلحة لا تقل خطرا عن اسلحة الحرب العدوانية المادية التي تواجهها هذه الايام باقصى ضراوتها . وتتصافر في هذه المقاومة فصائل اكثر تنوعا اليوم منها قبل اليوم . وهذا امر طبيعي جدا بعد ان اتجه تطور الحركة التحررية ذلك الاتجاه الذي جعل منها معركة وطنية وطبقية ، وجعل منها جزءا عضويا من الحركة الثورية العالمية في معركتها الممتدة على مساحة العالم كله بين قوى التقدم والتحرر كلها وبين قوى الامبريالية والرجعية كلها .

قلت : هذا امر طبيعي جدا ، لان اتجاه تطور معركتنا نحو التحرر الوطني والاجتماعي معا ، قد خلق لها عدوا جديدا الى جانب اعدائها التقليديين من الامبرياليين والصهيونيين و « دولتهم » الفاصلة اسرائيل . هذا العدو الجديد عدو طبقي مباشر ، هو البرجوازية العربية الكبيرة ومن يتبعها ويرتبط بها من سائر القوى الرجعية العربية ، واللبنانية منها بخاصة . لقد تنوعت الاسلحة المعنوية التي تستخدمها فصائل المقاومة هذه ، مجتمعة ومنفردة ، في مواجهة الكفاح التحرري العربي . ولكن الاسلحة الفكرية و« الايديولوجية » تأتي في مقدمتها الآن . ولعل من اخيبها اثرا ما بروج له بعض المثقفين العرب المبشرين « بالايديولوجية » البرجوازية الرجعية — وفي لبنان بالخاص — من اسطورة الانقطاع والانفصام بين تراث ثقافي عربي « مضي زمنه » وبين ثقافتنا المعاصرة . ذلك ليقيموا الحجة ، امام تطلعات الجيل العربي الشاب ، على ان هذه التطلعات لن تجد لها اصدااء واجوبة في الثقافة العربية الماضية ، وان مشكلات مجتمعتنا المعاصرة لن نجد لها رابطا يربطها في تراثنا الفكري القديم ، فعلى هذا الجيل ان يبحث في ثقافة العصر . وهم يعنون بها — طبعا — نوعا مميئا من ثقافة المجتمع البرجوازي الغربي المعاصرة دون سواء ، ويعنون بالخاص تلك الاتجاهات الممنية الراجحة في بعض اوساط هذه الثقافة اليوم . وهم يخدمون هذا الجيل بمعادلة مفتعلة لا اساس واقعي لها ، وهي زعم التلازم بين التقدم الذي يتسم به التكنيك الغربي وبين « الايديولوجية » البرجوازية الغربية ، وذلك للوصول الى هذه النتيجة : تقدم التكنيك يساوي ، في هذه المعادلة ، « تقدم » الايديولوجية . . فعلى الجيل العربي المعاصر ان يتوجه الى الايديولوجية البرجوازية الغربية ، رغم ان هذه تعارض ايديولوجية القوى الاجتماعية الاساسية لحركة التحرر العربية معارضة جذرية ، بل تتناقض معها جوهريا وتناحريا ، في حين ان لا شيء من التعارض ولا التناقض بين القوى التحررية والتقدمية وبين التكنيك الغربي من حيث هو نتاج للتقدم العلمي . فقوى التحرر والتقدم العربية ، شأنها شأن سائر قوى التحرر والتقدم العالمية ، لا تعادي العلم الغربي ولا تعادي الثقافة العلمية الغربية ، بل هي تأخذ بكل ما هو مفيد منها لقضية تطورها وتقدمها . فالبشرون عندنا ان بـ « نظرية » الانقطاع ما بين ثقافتنا العربية المعاصرة وبين تراثها الفكري ، حين يصطنعون تلك « المعادلة » الفاقدة لكل اساس منطقي واقعي ، لا يقصون توجيه الجيل

قد يبرز ، بعد هذا كله ، سؤال : اذن ، ماذا تعني بربط الحاضر بالماضي .. هل تعني ان نرجع بحاضرنا وقضايا ومشكلاته الى القضايا والمشكلات نفسها التي ارتبط بها التراث في ظروف تختلف عن ظروف هذا الحاضر ؟. اذا كان الامر كذلك فهذا يعني اغتراب حاضرنا عن عصره .. هذا يعني الدعوة السابقة الذكر التي قلنا اننا نرفضها .

هذا السؤال يضعنا في قلب القضية التي نحن بصددتها : قضية الاتجاه الذي نختار في الارتباط مع التراث ، وقضية الاسلوب الذي نختار لهذا الارتباط .

هناك اتجاهان في هذا الموضوع : اولهما ، يقصد الماضي لذاته ، لانه الماضي وحسب . لذلك يأخذه باطلاقه ، يأخذه جملة واحدة بكل ما فيه من محتويات واشكال وقيم ، دون تمييز لما كان منها ذا حيوية فاعلة في حركة تطوره وصيرورته مما كان كايها او عائقا لهذه الحركة التاريخية . والاتجاه الثاني اتجاه نقدي ثوري يعارض نزعة التقديس للماضي ، بل ينظر اليه في ضوء القوانين العامة لحركة التطور التاريخي دون ان يتجاهل كون هذه القوانين تتجلى بأشكال وظواهر خاصة وفقا لخصائص المجتمع المعين في عصر معين وفي ظروف اجتماعية معينة . وبهذا المقياس تجري عملية النقد للتراث ، أي عملية الاستكشاف والتقييم التي تعتمد النظر في المحتويات والظواهر والأشكال التراثية على اساس رؤية كل منها في مكانه من حركة التطور والصيرورة ضمن الخصائص القومية التاريخية ذاتها .

وهذا الاتجاه الثاني هو الذي نأخذ به في سبيل ما يسمى بعملية احياء التراث . فالاحياء اذن - وفقا لاتجاهنا هذا - ليس احياء مطلقا . وبعبارة اكثر تحديدا : ليس احياء لكل شيء حتى ما هو ميت ، او ما قد اصبح ميتا . بمعنى ان الاحياء ليس عملية اصطناع وافتعال اعتباطية ، وليس هو - كذلك - هدفا بذاته ، وانما هو في آخر المطاف اعادة الاعتبار لما هو حي بالفعل من عناصر التراث ، لكي ندل على مكانه الواقعي والحقيقي من سيرة التطور ، ولكي نرفع عنه الاصطهاد التاريخي الذي اصابه في بعض ظروف الارهاب الفكري الذي مارسته في التاريخ العربي - الاسلامي ، وفي تاريخ الحركة الاشتراكية العربية ، قوى رجعية مختلفة المفاصل والاتجاهات ، ثم لكي نجد فيه حلقة الصلة الضائعة او المطموسة بين الحاضر والماضي .

اما الاسلوب المتبع في عملية احياء التراث ، فهو يختلف كذلك وفقا لاختلاف الاتجاهين السابقين : فهناك الاسلوب الذي يتعامل مع التراث من وجهة نظر سلفية محض ، وهو أخذ التراث في مكانه السكوني الجامد . ومن شأن هذا الاسلوب ان يكون الماضي نفسه مقياسا للحاضر ، بحيث يؤدي الامر الى نقل حالة السكون والجمود الى الحاضر واضفاء الروح السلفية عليه ، حتى تصبح العلاقة بين الماضي والحاضر علاقة ميتة ، ويصبح الحاضر نفسه عاجزا عن الارتباط بروح المعاصرة ، مقفرا موحشا لا تسكنه حوافز التخطيط وتطلعات المستقبل . واخيرا : يؤدي هذا الاسلوب الى الوجهة نفسها التي يتوجه اليها الطرف الآخر من اليمين الرجعي المعادي لثقافتنا الوطنية وتراثنا الفكري وقضيتنا القومية التقدمية .

وهناك ، مقابل ذلك ، اسلوب النظر في التراث انطلاقا من الحاضر ، أي اعتبار الحاضر مقياسا للماضي . بمعنى ان قضايا حاضرنا ومشكلاته ومتطلباته الاساسية الملحة هي التي تدفعنا الى البحث في التراث لاكتشاف عناصر الاصاله فيه ، واكتشاف مدى حيوية هذه العناصر ومدى استمراريته الحركية التي يمكن ان تتفاعل موضوعيا مع واقعنا الثوري الحاضر . وليس يقتصر مؤدى هذا الاسلوب على اثبات الاصاله لثقافتنا الوطنية العربية المعاصرة وحسب ، بحكم اكتشاف نقاط التفاعل الحي بينها وبين العناصر التراثية التقدمية ، بل يذهب بمؤداه الى تطوير تلك العناصر التراثية نفسها ، والى تطوير الثقافة الوطنية المعاصرة ضمن ارضيتها القومية التاريخية من جهة ، وضمن

العربي نحو التنكيد العلمي الغربي ، بل نحو الايديولوجية البرجوازية الغربية ، نحو تلك الانواع العدمية من ثقافة الغرب البرجوازي بخاصة ، والفرض الاساسي الذي يرمون اليه ابعاد هذا الجيل عن مشكلات بلاده ذات السمات والاتجاهات التي تحددها ظروف المعركة التحررية التقدمية القائمة الآن في بلاد العرب بأقصى حدتها ، ويدخل في هذا الفرض الذي يرمون اليه مقاومة الدعوة التي تناضل الآن ايضا في سبيل تطوير ثقافتنا الوطنية العربية على اساس ارتباطها الحركي الواقعي بتاريخنا الحضاري والتراث الفكري لهذا التاريخ ، وهو الاساس الذي يمنح حركة التحرر والتقدم العربية ابعادها التاريخية الحضارية ويسلحها بسلحها الفكري والايديولوجي التقدمي ، ويفعنها ثقة بقواها الاصيلية واصرارها على الصمود بوجه التحديات « الكوسموبوليتية » ويضفي على كفايتها روح التفاؤل التاريخي العلمي دون التفاؤل « الرومانطيقي » الوهمي .

وينبغي ان لا ننسى هنا ان اولئك « المبشرين » بفكرة القطيعة بين الثقافة العربية المعاصرة وبين تراثها الفكري الحضاري ، اذ تدفعهم الى ذلك دوافع التبعية للايديولوجية البرجوازية الرجعية المعادية لحركة التحرر العربية ، هم مع ذلك يجدون الاساس النظري لتبرير موقفهم هذا ، وهو الاساس الذي يتجلى في تصورهم المثالي والميتافيزيقي عن مفهوم التراث الذي اوضحناه في ما سبق .

فاذا كنا نعارض موقفهم ذاته بكل ما يرمي اليه من اهداف غريبة عن اهداف شعبنا واهداف نضاله الوطني والثقافي ، فعلينا اذن ان نعارض في الوقت نفسه وبالقدر نفسه لا الدافع الطبقي لهذا الموقف وحسب ، بل اساسه النظري ذاك ايضا .

من هنا نعود الى سؤالنا السابق : اي الموقفين نختار في النظر الى تراثنا الثقافي ؟. هل نختار هذا الموقف الذي يقطع صلة حاضرنا بماضيها ويريد توجيه ثقافتنا الوطنية الى خارج تاريخنا وخارج معركتنا ، معركة التحرر والتقدم .. ام نختار الموقف الآخر الذي يرى حاضرنا امتدادا حركيا لتطورا للماضي ، ويسعى الى اقامة الاساس الوطني التاريخي لحركة تطوير الثقافة الوطنية العربية باتجاه يضعها في قلب مشكلاتنا الاساسية المعاصرة ، وهي المشكلات التي تواجه شعبنا العربي في صراعه العارم على طريق التحرر الوطني والاجتماعي والفكري ؟.

يبدو لنا ان ليس لنا في المسألة خيار . فان مسألتنا هنا - كما ظهر لنا - واضحة . وهي بالتحديد : ان الموقف الاول موقف عديمي تجاه التراث ، وهو موقف يختاره وينشط للتبشير به اعداء قضيتنا القومية التحررية التقدمية . وذلك يؤكد - عن غير قصد - صحة الموضوعة القائلة بالارتباط العضوي بين النضال في سبيل ثقافة عربية اصيلة متطورة ومتحررة من الافكار والمفاهيم الرجعية وبين النضال في سبيل قضيتنا الوطنية التحررية . والنتيجة المنطقية لهذا كله اننا نرفض هذا الموقف العدمي من تراثنا . نرفضه وطنيا بقدر ما نرفض اساسه النظري علميا . يبقى الموقف الآخر : فقد رأينا انه الموقف الذي يتوافق كليا مع قضية كفاحنا الوطني بقدر ما يتوافق اساسه النظري عن مفهوم التراث مع النظرة العلمية لكل تراث فكري حضاري .

فيتعين ان نأخذ به في النظر الى تراثنا ، دون ان نجد في هذا الموقف ما يستدرجنا الى موقف عديمي آخر مقابل للموقف العدمي السابق ، بمعنى ان نرفض كل ما هو خارج ثقافتنا وخارج تراثنا وان نغلق الابواب والمنافذ دون ما هو تقديمي في الثقافات الاخرى ، ولا ما يستدرجنا - من جهة ثانية - الى الموقف الاقطاعي الرجعي الذي يدعو ، مع بعض رجال الدين المعادين للتقدم ، الى اعادة الماضي للحاضر ، أي اعادة ما هو في الماضي تعبير عن « ايديولوجية » الفئات المعاصرة المعادية طبقيًا لمحتوى حركة القومية العربية في معركتها الجديدة ، متخذة من قضيتنا الحفاظ على التراث قناعا يخفي هذا العدا .

بوجهات وافعنا الثوري الحاضر من جهة ثانية ، وضمن حاجات هذا الواقع الثوري الى الالتحام مع الواقع الثوري العالمي والثقافات المعبرة عنه ، وفقا لجديلية التفاعل بين الداخلي والخارجي الذي قلنا ، ومن قبل ، انها تجري على اساس صهر الخارجي ونحويله الى ما يلائم قوانين حركة الداخلي نفسه ، كما حدث لثقافتنا العربية القديمة في تفاعلها مع ثقافات الشعوب الاخرى التي اتصلت بها حينذاك .

— ٥ —

وبعد ، فاني اوافق — سلفا — على الاعتراض الذي سيتوجه الي بان هذه المقدمات اوضوعنا هنا قد استطلعت كثيرا ، وانها اشتملت على استطرادات ربما رأى بعض القراء ان لا ضرورة لها . غير اني لا اوافق على ان هذه المقدمات وهذه الاستطرادات ليست ضرورية لمعالجة موضوع التراث ، سواء هنا في هذا البحث ام في معالجات اخرى لجانب آخر من التراث او اكثر من جانب . فنحن الآن في مرحلة ثورية بالفعل من تاريخ حركة التحرر العربية ، مرحلة نفع منها فضية التراث الفكري وقضية ارتباطه بثقافتنا الوطنية المعاصرة في موقع القضايا الاساسية نفسها التي يضعها امامنا وافعنا العربي العتيق لاعادة النظر فيها من جديد في ضوء تطورات الاحداث الجديدة المثيرة . واعني ، بخاصة ، هذه الاحداث التي بدأت بهزة الخامس من حزيران ١٩٦٧ . فالهزة هذه كانت من قوة الانزوع عمقه في وعي الشعب العربي ، ولا سيما وعي المثقفين التقدميين والوطنيين ، بحيث اكتسحت الكثير من القيم والمفاهيم والنظريات والمقررات الفكرية السابقة ، وحفزت الكثيرين الى اعادة النظر في هذه جميعا . مضافا الى ان القوى اليمينية المعادية لاتجاه تطور الحركة التحررية العربية قد استغلت هذا الفعل العميق الذي فعلته الهزة لتنفذ منه الى التشكيك حتى بالقيم الحضارية الاصلية للتراث العربي ، وحتى بغالبية الشعب العربي نفسه للتكون والتطور الحضاريين .

من هنا نأتي الاهمية البالغة ، في هذه المرحلة ، لقضية التراث ، اي للنظر في هذه القضية على اساس جديدة واضحة ، اساس تتصل بهذا الواقع العربي الجديد اتصالا منظورا اليه برؤية واقعية ثورية . صحيح ان قضية احياء التراث العربي وما يستتبعها من موافق مختلفة حيال هذا التراث ، قضية قديمة رافقت نشأتها نشأة النهضة العربية الحديثة من نحو قرن . . رافقتها فكرة ونشاطا عمليا معا ، ولكن القضية هذه اتخذت في مجال تطورها ، طووال المراحل السابقة ، اتجاهات عدة . غير انها بقيت في الغالب اسيرة اتجاهين سائدين ، هما : الاتجاه السلفي القائم على تقديس الماضي كله لذاته ، يقابله الاتجاه العدمي القائم على رفض الماضي كله لذاته ايضا . وكلاهما اتجاه قائم على خطأ . وقد حان الوقت لتدارك هذا الخطأ في كلا جانبيه . وليس ممكنا تداركه الا بوضع الاسس العامة — باقل تقدير — للاتجاه الصحيح في احياء التراث . ولست ازمع — بالطبع — انني وضعت هذه الاسس بالفعل في المقدمات السابقة ، ولا يجدر لسي ان ازمع ذلك . ولكنها محاولة جد متواضعة لرسم بعض الخطوط الاولى والملاحم العامة التي اراها تتسجم مع واقعنا العربي الثوري العتيق .

— ٦ —

اراني — بعد هذه المقدمات كلها — مضطرا الى الالتزام بها عمليا في ما بقي علي ان اعالجه من الموضوع الاساسي لهذا المقال ، اعني الموقف من تراثنا الديني والفلسفي . وهو — في الواقع — موضوع ليس لدي من عدته الكافية سوى عنصر المفارقة . . لانه موضوع يتطلب خوضه الاختصاص الكلي اولا ، ويتطلب ثانيا الاطاحة الشاملة بمختلف جوانبه وبمختلف ظاهراته . وهذا ما يحتاج — عدا العدة الاختصاصية الكافية — الى مجال اوسع جدا من مجال بحث او مقال في حدودهما المقررة من المجلة . من هنا كانت « المفارقة » . .

.. ولنبدأ بالجانب الديني من تراث الفكر العربي . فكيف ينبغي ان يكون الموقف من هذا الجانب التراثي الضخم ، حسب المنهج الذي التزمناه في ما سبق ؟ .

انه ليدهي ، طبعاً ، اننا نتكلم على ما يتجسد به هذا الجانب من تراثنا الفكري الحضاري ، وهو : الاسلام . ولكن ، قبل البدء هنا ، ينبغي ايضاح بعض الامور :

اولا ، ان الكلام على الاسلام من وجهته الایمانية البصر لا تدخل في موضوع هذه المعالجة . فان الانطلاق من هذه الوجهة يعين الموقف من الاسلام على اساس آخر لا علاقة له بالاساس الذي يبنى عليه الموقف من التراث الفكري بوصف كونه تراث أمة او شعب او قوم ، في حين ان النظر الى الدين من وجهة كونه دينا وحسب ، من شأنه ان ينفي الصفة التراثية عنه .

ثانيا ، انه بالرغم من ان للاسلام وجهه الایمانی الكلي العام الذي تقدم به الى الناس بوصف كونه حيا آلهيا يحمل اليهم حقيقة كلية شاملة لا تختص بناس دون ناس ولا يقوم دون قوم — بالرغم من ذلك ، يبقى هناك واقع آخر اعتقد ان ليس ينكره حتى اشد الناس ایمانا بالاسلام من حيث هو دين وحسب . وذلك واقع تاريخي موضوعي لا تغير شيئا من واقعيته التاريخية الموضوعية ارادة احد . اعني به كون الاسلام ذا صفة تراثية عربية أضفاها عليه كونه وضع الاساس لهضمة الفكر العربي ، بل الثقافة العربية بمعناها الاشمل ، وانه كان منطلقا لمختلف القضايا والمشكلات التي حركت الفكر العربي الى اعمال النظر فيها ، والى الصراع الهائل الذي حدث منذ اواسط القرن الاول للهجرة ، بل منذ وفاة النبي ، في طريقة النظر اليها وفي سبيل الحلول النظرية والعملية لها . ومن هنا يصح لنا القول بان مختلف المعالجات الفكرية لمختلف تلك القضايا والمشكلات التي اثارها الاسلام ، عفيدة وشريعة ونظاما سياسيا ، هي ذاتها تؤلف الافة قاعدة التراث الفكري العربي وحسب ، بل تؤلف كذلك حتى بنيته الداخلية . فيكون الاسلام بذلك اصلا اول اساسيا من اصول هذا التراث . وهذا الاعتبار يحدد منذ الآن طبيعة الموقف العلمي السليم من التراث العربي في الدين ، اي الاسلام .

ثالثا ، اننا ننطلق في موضوعنا ، لتحديد هذا الموقف ، من وجهة كون الاسلام يتصل ايضا بالواقع الاجتماعي والتاريخي الذي انبثق في ارضه . فهو قد اشتمل على شريعة تضع اسسا معينة لنظام اجتماعي ارتبط من حيث نشوئه ، موضوعيا وتاريخيا ، بالبيئة العربية في مرحلتها الجاهلية ، وارتبط الكثير من معالم هذا النظام بظواهر اجتماعية معينة قائمة في تلك البيئة العربية عصر ظهوره ، فاقترن منها ما اقره ، والقي منها ما كان جديرا بالالفاء ، وشرع بديلا عنه ما كانت تستلزمه دواعي التطور التاريخي التي رافقت ظهور الاسلام .

رابعا ، يضاف الى ذلك كله ان الاسلام ، بكونه انبثق في البيئة العربية بلغة هذه البيئة ، وبالصورة الحسية والذهنية التي يتصور بها اهل هذه البيئة اشياء الكون والطبيعة ، وبالمفاهيم الانسانية والكونية التي تستطيع عقولهم التعامل معها حينذاك ، وبكونه اضاف الى اشكال بديانهم الفني السائدة يومئذ شكلا بيانيا جديدا رقيقا وعظيما جدا — نقول : ان الاسلام بكونه كذلك ايضا قد اكتسب صفته التراثية الاخرى بالنسبة لتراث الثقافة العربية بعامة ، ولتراث الفكر العربي بخاصة .

من هذه المنطلقات يمكن ان يتحدد الموقف حيال التراث الديني الخاص بتاريخنا الحضاري . فالاسلام — اذا نظرنا اليه انطلاقا من كل ذلك — كان الموقف منه كما يكون الموقف من اية ظاهرة اجتماعية تاريخية جديدة تحمل الى مجتمعتها والى المجتمعات الاخرى التي يمكن ان تتفاعل معه ، لا حاجات التغيير التي انضجتها الظروف الخاصة وحسب ، بل تحمل كذلك وسائل التغيير هذا ضمن حركة التطور والضرورة التاريخية وفق قوانينها الموضوعية العامة ، ووفق تجليات

والمقتنيات المنزلية النفيسة المصنوعة في فارس او بلاد الروم او الهند ويختصون بها انفسهم واقرباءهم ، واخذوا بذلك يتميزون عن افراد قبائلهم لا بطرق المعيشة وحسب ، بل يتميزون كذلك بملكيات الماشية وبالسيطرة على المراعي الخاصة بماشيتهم ، وباختيار الاماكن الممتازة ، نسبيا ، لضرب خيامهم فيها ، وايجاد نوع من العزلة الاجتماعية عن فقراء القبيلة او العشيرة ، والتفرد بالسلطة في اعلان الفوز او عقد الصلح او التحالف او ما شابه ذلك لممارسة السيطرة شبه المطلقة على القبيلة .

وفد أدت هذه المظاهر المتعددة مجتمعة الى تطور هام فسي أسس العلاقات الاجتماعية في مكانها المركزي الذي هو مكة . فهنا اخذ هذا التراكم الكمي للظواهر الجديدة يتجه الى تحول نوعي فسي التركيب الاجتماعي ، فاذا بنا نرى الانقسام الطبقي يتخذ شكله الواضح فسي مجتمع مكة ، ويقوم مؤسسه السياسي والحقوقية - بأبسط أشكالها - لحماية امتيازات الطبقة الجديدة السائدة : طبقة الاغنياء ، اشراف قريش ، ذوي الاموال النقدية والملكيات الخاصة . ومن هنا كانت « دار الندوة » ، دار قصي بن كلاب ، هي الشكل الاول الجيني للدولة في المجتمع العربي ، أي دولة الطبقة السائدة .

- ٧ -

كانت هذه الملامح العامة لتطور العلاقات المادية والاجتماعية للمجتمع العربي الجاهلي ، تؤذن بضرورة التعبير عنها بأشكال التعبير غير المباشرة . وهذه الاشكال هي التي تظهر عادة في الفن والادب ، او في الدين والفلسفة ، او في الامثال والحكم ، او في المؤسسات الحكومية والسياسية ، او في الاساطير والحكايات الشعبية ومما فيها من صور ملحمية خارقة . فهذه كلها ، على تفاوت كبير بينها في درجات التعبير والتركيب ، لا تنشأ خارج الواقع المادي والاجتماعي ، وان كانت تبعد بعد نشوئها وفي سياق تطورها بعيدة عن هذا الواقع ، وانما هي تنشأ في الاصل تلبية لحاجاته في وقت من اوقات كينونته ، او في مرحلة من مراحل صيروره ، ثم هي - بعد - تتخذ طريق تطورها مستقلة عنه ، ولكن استقلالها يبقى نسبيا غير مطلق .

ولقد كان للمجتمع العربي في جاهليته الاخيرة تلك ، وفي القرن السادس الميلادي بالتحديد ، تصوراته الجديدة عن علاقات الانسان بالكون والطبيعة والانسان الآخر، تصوراته الحسية الواقعية، وتصوراته الفيسية الاسطورية و « الخوارفية » ، نابعة كلها من واقعه المادي والاجتماعي نفسه ، وان اختلف مدى تطابق كل منها مع هذا الواقع باختلاف التطور المستقل نسبيا لهذا النوع من التصورات عن ذلك . فالشعر الجاهلي ، مثلا ، كان تطوره اعلى من مدى التطور الذي كان قد بلغه الواقع الاجتماعي لمجتمع الجاهلية الاخيرة . وقد يكون لذلك سببان : احدهما ، كون الشعر العربي لم يصبه الانقطاع التاريخي الذي اصاب الواقع الاجتماعي العربي بعد احداث الخراب والحروب التي قضت على مؤسساته الحضارية القديمة في اليمن . وثانيهما ، كون الشعر ، من حيث طبيعته الفنية ، اكثر قابلية للتطور المستقل عن واقعه الاجتماعي والتاريخي . وليس لنا ان نستعرض هنا في مناقشة هذا الامر الخارج عن موضوعنا . اما التصورات الدينية فقد كانت تتطور في مجتمع الجاهلية ذاك ببطء . ولكن لا يسعنا الا ان نلاحظ علامات

هذه القوانين في خصائص المكان والزمان المعينين . كذلك شأن الاسلام . فهو ايضا ، من حيث المكان والزمان اللذين انبثق فيهما ، ظاهرة اجتماعية وتاريخية هامة حتى من وجهته الایمانية ، اذ ظهر في مجتمع عربي كان في جاهليته الاخيرة يتطور باتجاه التغير في كثير من أسس العلاقات الاجتماعية السائدة فيه ، انطلاقا من تلك التغيرات التي كانت تبدو معالمها ، شيئا فشيئا ، في سماته الاقتصادية الغالبة . اذ كان تطور الاقتصاد التجاري يتجه الى احداث تطور مطابق له تقريبا في نوعية تقسيم العمل بين فئات هذا الجمع ، وكان هذا التطور الاخير يحمل علامات واضحة على ان مجتمع الجاهلية في شبه جزيرة العرب قد اخذ يتجه حينذاك ، تدريجا ، الى التخلص من ظاهرة الاقتصاد الطبيعي لتحل محلها ظاهرة الاقتصاد البضاعي . وذلك بفضل التأثيرات العميقة التي كان يحدثها في نشاط السكان نشاط الطرق التجارية الرئيسية الواصلة اطراف شبه الجزيرة بعضها ببعض من جهة ، والواصله عالمها الداخلي بمعظم بلدان العالم الخارجي التحضر آنذاك من جهة اخرى . ففي هذا المجال كان قد نشأ في الفترة الاخيرة من الجاهلية انقسام واضح في العمل ، اذ انضم الى العمل في التجارة اعداد ضخمة من اهل الجزيرة بينهم ملاك القوافل ، أي وسائل النقل ، وملاك الاموال الموقوفة في التجارة ، وبينهم من يملكون رؤوس الاموال التجارية ووسائل النقل معا ، وبينهم الاجراء الذين يرافعون القوافل في خدمة ملاكها ، او الذين يتولون حماية هذه القوافل على مدى الطرق التي تمر بها من الجنوب الى الشمال وبالعكس ، وبينهم من يستعملونها في المحطات الرئيسية ويتعاملون معها ويقدمون لها الخدمات الضرورية الخ . . وكان هذا النشاط يؤدي الى تفاوت بارز في الحانة المادية بين الملاك والاجراء ، اذ كانت تتركز ملكية القوافل ورؤوس الاموال التجارية في فئة محدودة ، على حين يتحول صفار المساهمين في هذه العمليات التجارية الى اجراء فقط .

ومن جهة اخرى ادى النشاط التجاري هذا الى ازدهار بعض المدن ، وفي طبيعتها مكة ، التي اصبحت ملتقى مركزيا لهذا النشاط ، فبرزت فيها ، بوضوح ، ظاهرة التفاوت الكبير نسبيا في الوضع المادي والمعيشي رافقه ونشأ عنه تمايز اجتماعي واضح كذلك .

ومن جهة ثالثة اخذت تظهر ملكية العبيد في اوساط المدن ، ولا سيما مكة منها ، بفضل الصلات التجارية الخارجية نفسها ، اذ كان العبيد جزءا من البضائع التجارية ، فاستملك اغنياء مكة فسمما من هذه « البضاعة » (العبيد) وجعلوا يشغلونهم في خدمة منازلهم ومتاجرهم . على ان بعض العبيد المستجلبين من البلدان الاجنبية كانوا يحسنون بعض الصناعات الحرفية فاخذوا يمارسون هذه الصناعات في مكة ، وبذلك ظهرت بداية الانتاج الحرفي بشكله الجيني .

ومن جهة رابعة كان يتطور في تلك الفترة فرعان من الانتاج : الزراعة ، وتربية الماشية . اما الزراعة فكان تطورها في الجنوب (اليمن ، مثلا) تطورا له تاريخ عريق ، ولكن تطورها في الشمال بخاصة (الطائف) قد ارتبط بتطور العلاقات التجارية نفسها في مكة ، اذ اخذ اغنياءها يوظفون جزءا من مراحهم الكبيرة من التجارة باستملاك الارض الزراعية واستثمارها وتشغيل قسم من عبيدهم في هذا الاستثمار .

وبقدر ما كان يبرز التفاوت بين ملاك القوافل ورؤوس الاموال التجارية والارض الزراعية والعبيد وبين سائر السكان المعدمين والفقراء والاجراء وصفار التجار ، كان يبرز نسوع جديد آخر من استثمار الناس غير الملاك ، هو الربا . فقد كان هؤلاء مضطرين الى تسليف المال من الاغنياء لسد حاجاتهم الاولى للعيش لقاء فوائد فاحشة كانت تزيد ظاهرة التفاوت والتمايز بين السكان عمقا ورسوخا .

ومثل هذا النوع من التفاوت والتمايز كان يظهر جديدا ايضا في العلاقات القبلية نفسها خارج المدن ، اذ كان رؤساء القبائل ، بفضل صلاتهم مع اصحاب القوافل على الطرق التجارية ، والتزامهم حماية هذه القوافل ، يكسبون الاموال النقدية ، ويقتنون البضائع الثمينة

لجميع مطبوعاتكم :



بيروت - تلفون : ٢٣٠٥١٢

تطورها في النصف الاخير من القرن السادس على نحو نستخلص منه ان التغيرات التي اخذت تظهر في العلاقات الاجتماعية الجاهلية فسي تلك الفترة ، كما رسمنا ملامحها العامة سابقا ، قد استتبع تغيرا في تصور الحاجات الإنسانية لدى السكان الذين اصابتهم العلاقات الاجتماعية الجديدة الناشئة بأذى شديد ، اذ كان من اظهر نتائج هذه العلاقات فداحة التفاوت والتمايز بين فريق الاغنياء القلة وسائر السكان الفقراء . فكان الشقاء المادي يحتاج الى التعبير عن نفسه بأمل ما ، ولم تكن للامال آفاق غير آفاق القيب ، ولم يكن للوثنية الجاهلية الساذجة من الآفاق الفيبية ما يعطي أملا واضح المعالم ، ولم يكن لليهودية والمسيحية غير وجود محدود في بعض بيئات شبه الجزيرة ، واذا كانت لبعض مظاهر العبادة الجوسية آثار هنا وهناك ترتبط ببعض الظواهر الطبيعية فان هذه لم تكن تلبى سوى تطلعات آنية لا تحل شيئا من مشكلة الشقاء المادي . من هنا رأينا فسي بعض اوساط الجزيرة حينذاك نهوض تيار « الحنفاء » بما كان يحمله من تطلعات ايمانية تستجيب ، بغير وضوح ، الى رغبة البحث عن افق ما وراء الجدار المسدود .

كان هناك ، اذن ، تطلع خفي في وعي مبهم عند الذين يكابدون اذى الجانب السلبي من تطور العلاقات الاجتماعية الناشئة . . كان ذلك تطلعا يبحث عن شيء ما يلي الحاجة الى حل لمشكلة شقاوتهم المادي ، او الى أمل بهذا الحل .

اما اغنياء مكة ، اعضاء « دار الندوة » ، من حيث هم يمثلون القمة الاجتماعية التي اصبحت عليها العلاقات الطبقية المستجدة مكانة الطبقة السائدة في هذا المجتمع ، فقد وجدت فسي التقاليد الدينية الوثنية الموروثة ، وفي مكانة الكعبة بمكة من هذه التقاليد ، سلاحا آخر هاما لتركيز سيطرتها ونوفير القداسة الدينية لهذه السيطرة ، واستغلال ذلك كله لاستئثار المراكز من التجمعات الموسمية للحج فسي الاشهر الحرم . فكان الدين هنا كذلك تعبيرا آخر عن حاجة فئة اخرى ، وكان تعبيرا طبقيا هنا ايضا ، ولكن لسنا ننسى انه هنا وهناك معا يعبر غير مباشر ، بينه وبين « خلفيته » الاجتماعية الطبقية صلة خفية ، غير انها صلة واقعية موضوعية ، بمعنى ان ادراكها ورؤيتها ليسا شرطا لوجودها .

- ٨ -

في ارض هذا الواقع الاجتماعي والتاريخي ظهر الاسلام . فكان تلبية صارخة لحاجات هذا الواقع ، تلبية ذات طبيعة مركبة من دين وشريعة ، من عقيدة ايمانية غيبية ونظام اجتماعي واقعي ملائم لحاجات التطور الموضوعية في عصره ظهرت لا لكسي يليها وحسب ، بل ليطورها كذلك ، ثم ليتخطى بعضها في اطار من الصيرورة اوسع من الاطار الذي كان يحتويها عند انبثاق الدعوة الاسلامية . لقد اجتمعت في الدين الجديد « ميتافيزيقاه » وواقعيته في نطاق من وحدة طبيعته المركبة هذه .

ولعل الظاهرة الاولى لواقعية الاسلام كونه جمع في نظامه ايماني ونظامه التشريعي كليهما بين التعبير عن تطلعات الفقراء والتعبير عن الحتميات التاريخية التي افتضاها تطور العلاقات الاجتماعية الناشئة في مجتمع الجاهلية والتي كانت تبلورت في مجتمعات اخرى حينذاك بأشكال اعلى من اشكالها الجاهلية (في الامبراطورية البيزنطية وفارس مثلا) . ذلك بان الاسلام :

اولا ، جاء بما يعكس الحاجة الى التخفيف من الشقاء المادي الذي كان يعانيه الفقراء والمستضعفون . وقد ظهر ذلك في نوعين من التخفيف : نوع معنوي غيبي يتمثل بالوعود الآلهة في ما وراء الحياة على الارض ، أي بفكرة الخلود الاخروي . ونوع مادي ارضي يتمثل بالتشريعات العملية التي تقضي - مثلا - بتحريم الربا والاحتكار وواد البنات ، وبإلغاء انواع من الزواج كانت في الجاهلية شكلا من اشكال

القسر والظلم للمرأة وجعل الزواج عقدا رضائيا اختياريا بين المرأة والرجل بحيث يكون عقد الزواج لائيا اذا رافقه اكراه لواحد منهما او كليهما الخ . . . هذا كله يعني ان الاسلام لا يدعو الى التنبؤ عن فقدان العدالة على الارض بالعدالة في الآخرة دون الدعوة الى تحقيق نوع من العدالة الدنيوية له طابعه التاريخي ، كما رأينا .

ثانيا ، ومن جهة اخرى ، اقر الملكية الخاصة لوسائل الانتاج . اذ كانت هذه الملكية في طور التنامي في مجتمع الجاهلية كما رأينا فسي كلام سابق . وفي طور المرحلة الانتاجية المتداخلة مع مرحلة العبودية في بعض المجتمعات الاخرى عند ظهور الاسلام . وبذلك اقر الاسلام نوع العلاقات الاجتماعية التي تنشأ عن الملكية الخاصة .

وليس من شك ان هذه التشريعات ، بكل وجهيها ، كانت استجابة واقعية وتقدمية متوافقة مع ضرورات التطور التاريخية في العصر الذي كانت فيه الملكية الخاصة تمثل شكلا اعلى من العلاقات الاجتماعية السابقة لها ، كما انها كانت يومئذ من دوافع التطور ، في حين اصبحت الآن من العوائق القائمة بوجه التطور والتقدم .



على ان الموقف من الاسلام ، من حيث هو تراث ، وفقا للمنطلقات التي حددناها سابقا ، يستلزم النظر في بعض جوانبه الاخرى الهامة التي لم تكن استجابة للواقع القائم يومئذ وحسب ، بل دافعة لتطوير هذا الواقع باتجاه تلك الحركة التاريخية التي خرجت بالعرب من ظروف جاهليتهم ومن شبه جزيرتهم الى الانتشار في بقاع فسيحة من العالم ضمن ظروف جديدة والى انشاء حضارة كدست للبشرية تجارب جديدة في سبيل تطورها اللاحق .

فكرة التوحيد ، مثلا اذا لم نقصر النظر فيها على جانبها ايماني الالهي الذي ظهرت به في الاسلام ، والذي قلنا - من قبل - انه لا يدخل في موضوعنا ، قد نرى فيها مضمونا اجتماعيا يتصل بواقع المجتمع العربي الجاهلي من جهة ، وباجة هذا الواقع الى التغيير نحو التطور الى الارفى ، من جهة ثانية . فلعل الفكرة بصورتها ايمانية كانت تتضمن نوعا من الانعكاس غير المباشر لما كان يعتل في داخل ذلك المجتمع من تطلعات خلقتها التغيرات الناشئة فسي مجال العلاقات الاجتماعية الجديدة على نحو ما وصفناها سابقا . نقصد هنا ان تلك التغيرات كانت عواملها الداخلية ، وعواملها الخارجية كذلك (الانصال بالعالم الخارجي بوساطة الطرق التجارية) تدفعها الى النمو من الداخل الى حد كان يؤذن ، قبيل ظهور الاسلام ، باقتراب الزمن الذي يصبح فيه تعدد هذا المجتمع في اطرار فبليسة ضيقة محدودة بانتتماءات الانساب وعصبانياتها ، امرا لا يمكن استمراره مع نمو تلك التغيرات في مجال تقسيم العمل الذي ادى الى انقسامات طبقية فسي المدن وشبه طبقية في البادية ، بحيث يصح القول ان هذا التعدد قد داخلته تناقضات جديدة في داخل كل اطار قبلي تتمثل بتلك المعالم الجديدة من التمايز بين مصالح رؤساء القبائل وامتيازاتهم وبين مصالح افرادها ، الى جانب التناقضات التقليدية التنازعية بين الاطرار القبلية بعضها مع بعض . ولكن لا نستطيع ان نزع عن ان التناقضات الجديدة هذه اصبحت هي الرئيسة هنا . ومعنى كل ذلك ان هذا التعدد في مجتمع الجاهلية كان يحمل في داخله عوامل التفجير لاطرانه ، اي للوحدات القبلية المنغلقة ، ليحل محلها اطار اجتماعي واسع متوحد فسي سبيل كينونة مجتمع يقوم فيه الانتماء على اساس جديد يتلاد مع العلاقات الاجتماعية الناشئة النامية في تلك الفترة التاريخية التي كانت تقترب من موعد ظهور الاسلام .

لقد كانت هناك اذن تطلعات جنيئية مبهمة غير واعية الى توحيد قائمة على ارض هذا المجتمع وفي حياته الواقعية ، فجاءت فكرة التوحيد في الاسلام معبرة حتى بمفهومها ايماني الالهي عن اصداء بعيدة لهذه التطلعات . ولكن الاسلام اضاف الى هذا التعبير البعيد غير المباشر ، تعبيرات اخرى واقعية عملية مباشرة . وذلك بما وجه في تعاليمه من

.. هل التراث العربي من الاسلام يقتصر على موضوعات الاسلام ذاتها بذاتها ، أي بما اشتملت عليه من نظام للعقيدة ونظام للتشريع ، مجردة من علاقتها بالتطبيق العملي ، ومن علاقتها بنشاط الفكر العربي في مجالها التطبيقي ؟

اعتقد ان الإجابة عن هذا السؤال تحتل مركزا رئيسيا في موضوعنا . والواقع ان حاصل هاتين العلاقتين يؤلف تراثا عربيا ، حضاريا وفكريا ، قائما بذاته ، وان لم يكن مستقلا عن مصدره : الاسلام . فهذا التراث الآخر يشتمل اصالة ايضا ، بمعنى ان له خصائصه المميزة المستفادة من ارتباطه بالخصائص التاريخية لحركة تطور المجتمع العربي بعد الاسلام . والنظر في هذا التراث ، وفق المنهج الذي نلتزمه ، ينطلق ايضا من النظر في حاضرنا نفسه .

وسأحاول الآن ، ان ارسم بعض الملامح الرئيسية لهذا التراث من جانبه التطبيقي العملي ، أي ما يتصل منه بالطريقة او الطرق التي مارسها اولئك الذين سلكوا قيادة العملية التطبيقية بعد عهد النبي في نشاطهم الخاص بهذا المجال ، وفي فهمهم للقوانين العامة للاسلام من نصوصها ومصادرها الرئيسية .

اول ما يلتفت نظر الباحث هنا موقف اولئك الفادة تجاه الشريعة الاسلامية . فكيف كان هذا الموقف ؟

تدل الشواهد التاريخية ان الكثرة منهم استطاعت ان تضع فارفا بين اصول العقيدة وروح الشريعة . فنظرت الى الاولى نظرتها الى حقيقة مطلقة لا تقبل المساس بها بوجه . ونظرت الى الثانية نظرتها الى قوانين عامة واقعية مرنة قابلة للتطبيق بهذا الوجه او ذاك وفق مقتضيات المصلحة العامة . على ان هذه المصلحة العامة لم تكن تخضع لمقياس محدد ، بل قد اختلفت مقياسها باختلاف الظروف التاريخية المحلية ، وباختلاف طبيعة النظام السياسي السائد في هذه المرحلة وتلك ، وباختلاف ((الايديولوجيات)) الطبقية للذين يتصدون لتطبيق الشريعة في مجال القضاء والفتيا او مجال الحكم او مجال الادارة . ولكن مهما اختلفت الظروف والمراحل التاريخية فان المصلحة العامة كانت تفهم في المجتمع العربي - الاسلامي الطبقي بانها مصلحة انطبقت السائدة .

كان الخليفة الراشدي الثاني ، عمر بن الخطاب ، من ذوي المبادرات الاولى في هذا الموقف من الشريعة . فنحن نعرف في سيرة هذا الخليفة ، اثناء توليه مقاليد الخلافة ، كثيرا من الشواهد تدل على فهمه لواقعية التشريع الاسلامي ومرونته وارتباطه بظروف الواقع المتحرك المتطور . وهذه الشواهد مستفادة من واقعات اجتهد فيها عمر في تطبيق الشريعة ، متصرفا فيها برايه تصرفا يحدد موقفه بوضوح ، وينبئ بما قلناه عن ان نظرتهم الى الشريعة تختلف عن نظرتهم الى اصول العقيدة . فليست هي - أي الشريعة - عندهم حقيقة مطلقة لا تقبل التصرف بها فهما وتطبيقا وتطويرا . فانه من المعروف ان عمر منع الزكاة عن المؤلفه قلوبهم ، ومنع التسوية بين المهاجرين والانصار في تقسيم العطاء ، وحرّم متعة الحج ومتعة الزواج (الزواج المؤقت) . وهذه كلها احكام شرعت في عهد النبي ، أي انه كانت لها صفة الشريعة دون شك . بل لقد استعمل عمر رأيه واجتهاده حتى في التشريعات التي ورد النص الصريح عليها في القرآن الكريم ، كمنعه قطع يد السارق في ايام الجاعة . فهل يقال هنا ان عمر خالف الشريعة ؟ لم يقل احد بذلك لا في عهده ولا في العهود اللاحقة له . بل يبدو ان موقفه ذاك لم يكن مبادرة فردية خاصة به لا تحمل دلالة عامة ، وانما الامر عكسي العكس ، بمعنى ان هذا الموقف كان - كما هو الملحوظ - قائما على مبدأ من المبادئ المسلم بها عند الصحابة بوجه عام . بدليل ان العمل بالري ، او ما سمي بـ « الاجتهاد » - فهي فهم الشريعة وتطبيقها واستنباط الاحكام الخاصة من قواعدها العامة ، تكونت له مدرسة

توجيهات معارضة بل مكافحة للعصبيات القبلية ، وبمحاولته هدم رابطة الدم والنسب واقامة رابطة اخرى ذات شمول ، فكانت هذه الرابطة بشكل عقيدة يحمل مضمونا اجتماعيا عززه بعدة تشريعات لها صبغة حركية عملية . منها - مثلا - ابطال شكل الصراع السائد في الاطارات القبلية ، القائم على الفوز ، اما قصدا للثأر الفردي والقبلي ، او انتزاعا لاماكن السقي والرعي ، لاحتلال شكل للصراع محل ذلك يتجاوز تلك الاطارات المتعددة الضيقة ويمزجها . هو الصراع الجامع الموحد ، هو الجهاد العام . وهذا الشكل الجديد لفكرة الصراع ، بالرغم من انه اغرق الى الاعماق نوع الصراع الناشئ عن العلاقات الاجتماعية الجديدة النامية ، كان له فعله التاريخي الضخم حين تحول الى مضمون عملي بما انتهى اليه من تفاعل حضاري واسع وعميق بين المجتمع العربي وتطلعاته الجديدة وبين المجتمعات الاخرى ومكتسباتها الحضارية .

ونذكر ايضا بهذا الصدد ان الاسلام ، في سبيل تجاوز الاطارات القبلية وایجاد الاطار العام التوحيدي ، تجاوز كذلك اعراف النظام القبلي وتقاليدته التي كانت تقوم مقام القانون ، وكانت في الوقت نفسه « نكريسا » لظاهرة التعدد المفاق في وحدات المجتمع ، ولظاهرة الرافض لكل سلطة خارج سلطة القبيلة الواحدة . تجاوز الاسلام تلك الاعراف والتقاليد القوية التجزئية ليجعل من شريعته القانون العام للمجتمع المتوحد كله ، ومن سلطته العليا البديل الاعم القائم فوق كل سلطة ، بل الرافض لكل سلطة اخرى . ومن المفهوم الديني لهذا القانون العام ولهذه السلطة العليا انبثق مفهوم جديد للدولة جاء - من حيث مضمونه العملي - تطورا للمفهوم الجيني للدولة الذي نشأ بمكة ، قبيل الاسلام ، بنشوء « دار الندوة » . وسنرى كيف تطور هذا المفهوم في عهود الاسلام اللاحقة .

يستطيع الباحث ان يجري في هذا السياق الى مدى بعيد جدا في رصد مثل هذه الجوانب من الاسلام وفي رؤية الاصداء الاجتماعية والتاريخية التي تنعكس فيها معبرة بذلك عن العلاقة الواقعية بين ظواهره الدينية وحركة التطور الاجتماعي والتاريخي لعصر ظهوره . من هنا يمكن القول الآن ان الموقف من هذا التراث اذا انطلق من الحاضر الى الماضي يقتضي ان يتجه النظر فيه الى ملاحظة هذه العلاقة الواقعية الموضوعية ، لكي يتاح لنا ان نبصر للحاضر ، في ضوء هذه العلاقة ، ما تستلزمه ضرورات التفاعل بينه وبين الماضي من جهة ، وما تستلزمه حاجات التطور في الحاضر من جهة اخرى . فان النظرة الى الاسلام من هذه الناحية تنفي أي تناقض بين ايمان المسلم وبين تطلعاته نحو التحرر الاجتماعي والتقدم بمفهومها المعاصر . ولكن هناك ايمان المسلم الاقطاعي وايمان السلم الرأسمالي اللذين يعاديان حركة التحرر والتقدم ، فهما لذلك يبحثان في الاسلام عن التواحي التي يفسرانها بما يضيء على ايمانهما طابعا طبقيا معاديا لروح التحرر والتقدم . من هنا ينبغي التفريق بين تفسيرين متناقضين حتى الجانب الواحد من الاسلام ، كالملكية الخاصة مثلا . فالقطاعي والرأسمالي يجد ان فيها قاعدة جامدة لا تتحرك مع تطور ظروف التاريخ البشري . في حين ان روح التشريع الاسلامي وقواعده العامة تعارض هذه النظرة الجامدة . وسنرى ، بعد قليل ، كيف فهم الخلفاء الراشدون وسائر الصحابة ، باجتهاداتهم في التشريع الاسلامي ، روح هذا التشريع من حيث مرونته وقابليته للتطبيق وفق الالوجه الملائمة للمصلحة العامة .

ان المصلحة العامة هذه هي القاعدة الاساسية الاعم في الشريعة . ولكن الاسلام نفسه لم يقيّد المسلمين بمقياس واحد جاهز مجدّد يستخدم في مختلف العصور وفي مختلف ظروف التطور التاريخي ، وانما ترك للمسلمين انفسهم تحديد المقياس حسب المفاهيم المتغيرة المتطورة لهذه المصلحة العامة . وبهذا يمكن ان نرى ما كان يعد تقدما في القرن السابع الميلادي وفق المصلحة العامة ، يعد في القرن العشرين سلاحا لاعداء التحرر والتقدم بقياسهم المصلحة العامة على مصالحهم الخاصة .

تشريعية معروفة شائعة الذكر والاثر ، واصبح له علم قائم بذاته (علم اصول الفقه) ولهذا العلم نظامه وقواعده واصوله ، وكان بعض الصحابة ، مثل عبد الله بن مسعود ، من اعلام هذه المدرسة . ومنذ بدأ تاريخ القضاء الاسلامي ، أي منذ عهد عمر بن الخطاب بالذات ، وانتشر القضاء في الامصار التي استقر فيها الاسلام بعد الفتح العربي - الاسلامي ، برز ذلك الموقف حيال الشريعة باكثر وضوحا ، اذ رايضا هؤلاء القضاة يختلفون كثيرا في طرائق فهمهم لسروح الشريعة حسب اختلافهم في مناحي التفكير . ولذلك كان من الطبيعي ان تظهر لدى جانب مدرسة « أهل الرأي » هذه مدرسة معارضة محافظة عرفت بمدرسة « أهل الحديث » . ولا شك ان الصراع بين هاتين المدرستين وفر مناخا صالحا لاختصاص حركة التشريع الاسلامي ، وانضج حركة « الاجتهاد » فانتج بنتاج علمي رائع ، كان هو كذلك تراثا عظيما من تراثنا الثقافي الاصيل .

اما المبدأ الاساسي الذي قامت عليه تلك النظرة الى الشريعة ، وفام عليه ذلك الموقف ، فهو اعتماد روح التشريع ، وهو المصلحة العامة كما اشرنا منذ قليل . فكلم كان عظيما من عمر بن الخطاب مثلا ان يضع قطع يد السارق في ايام المجاعة ، رغم النص القرآني الصريح في هذه المسألة . اذ ادرك ان اطلاق النص لا يمنع نقيده بما يوافق روح التشريع من كون العقاب على السرقة انما شرع لمنع مثل هذه الجريمة في المجتمع ، ولكن الجائع حين يسرق ليسد جوعه وليدفع الموت عن نفسه ، فليس هو بالجرم ، لانه سرق مضطرا ، لا عن قصد اجرامي .

هذا الجانب من التراث العربي في مجال الدين يضع امامنا موقفا تراثيا كذلك حيال الدين ، والى جانبه موقف تراثي آخر . احدهما تطوري تقدمي ، والآخر محافظ رجعي . فأيها اقدر على التفاعل الحي مع مواقف الحاضر ؟



.. وهناك جانب آخر من التراث « الموقفي » حيال الشريعة ، او التراث التطبيقي للشريعة . اعني به الجانب السياسي ، الذي يشمل نشاط مختلف الفئات الاجتماعية داخل الانظمة السياسية التي مارسها المجتمع العربي في مراحل تطوره بعد الاسلام .

في هذا الجانب التراثي نجد ايضا النظرة نفسها الى الشريعة ، أي النظرة « الاجتهادية » القائمة على كونها - أي الشريعة - قابلة لمختلف وجوه الفهم والتطبيق . وقد اختلفت هذه الوجوه بالفعل كما تبيننا الوقائع التاريخية في مصادرها الوفيرة . والملاحظ ، بكثير من الوضوح ، ان هذا الاختلاف لا يرجع الى اختلاف في طريقة التفكير الذاتية الفردية ، بل يرجع الى اختلاف ذوي الطرائق الفكرية في استخدام الشريعة من حيث انتماءهم الى هذه الفئة الاجتماعية او تلك ، ومن حيث مكان كل فئة من الواقع الاجتماعي ثم مكانها ضمن الواقع السياسي الذي يمثل هذا الواقع . فهناك مثال صارخ على ذلك يبرز امامنا اول ما يبرز في هذا المجال : مسألة الخلافة .

فهنا نشب صراع هائل قامت عليه ابنية عدة وفخمة من الآراء والنظريات المتنافسة المتصارعة . ولم يكن موضوع الصراع ، في الواقع ، هو الأشخاص الذين ينبغي ان يتولوا مقاليد هذا المنصب على رأس الدولة في المجتمع العربي - الاسلامي ، بل كان ظاهر الصراع على المبدأ الاسلامي في اختيار الخليفة ، وان كانت « خليفة » الصراع الواقعية شيئا آخر ، شيئا طبقياً قبل كل شيء . وهذه « الخليفة » التطبيقية هي التي كانت توجه هذا الموقف وذلك تجاه المبدأ الاسلامي في مسألة الخلافة . وقد تجلى ذلك ، بصورة من الجلاء لا شك فيها ، منذ عهد الخليفة الراشدي الثالث ، عثمان ، في الثورة التي اردت الخليفة ، وفي عوامل هذه الثورة ، ثم في حربي الجمل وصفين ومما تلاهما من انواع الصراع الدموي والمذهبي والفكري والتشريعي معا .

هل حدد الاسلام المبدأ التشريعي في هذه المسألة تحديدا قاطعا ؟ الذي حدث ان فريقا وجد له تحديدا معينا واتخذ طريقه في الصراع

على اساس هذا التحديد ، ووجد له فريق تحديدا آخر واتخذ طريقه ايضا في الصراع على اساس تحديد ذلك . وفعل مثل هذا فريق ثالث ورابع . وكل فريق كان يختار التحديد الملائم لمكانه من الهرم الاجتماعي . والاستنتاج الذي اقصد استخلاصه من ذلك ان هذا الاختلاف في تحديد « المبدأ » هو بذاته تعبير عن موقف « اجتهادي » من الشريعة ، في فهم نصوصها وفي فهم الروح التشريعية لها وفي طريقة تطبيقها . ومثل ذلك في التعبير عن هذا الموقف كثير من اشكال الصراع النظري الذي يتناول موضوع الخلافة نفسه ، كالصراع الذي استمر طويلا في تحديد مفهوم الايمان ، او في حكم مرتكب الكبيرة . فان كلا هذين الموضوعين قد انصل اتصالا مباشرا بالاحداث والقضايا والشخصيات التي ارتبطت بالصراع في مسألة الخلافة ، وكلاهما يعبر عن الموقف « الاجتهادي » تجاه ميادى الشريعة وتجاه المفاهيم والنصوص الدينية التي تؤدي هذه المفاهيم .

وهل ننسى المسألة الكبرى بين هذه المسائل كلها : مسألة القضاء والقدر ، مسألة الجبر والاختيار ؟ . فهنا ايضا ، وبوجه اكثر وضوحا ، التزم فريق الحكم جانباً من الصراع في هذه المسألة ، والتزم فريق المظتهدين جانبه الآخر المقابل لذلك . الحكم التزموا القول بان الاسلام يقرر عدم حرية الانسان في افعاله ، أي القول بالجبر ، وفريق المظتهدين او من يمثلهم من المفكرين ، التزموا القول بحرية الانسان في افعاله وبمسؤوليته عن هذه الافعال . ومصدر ذلك ان الاولين ارادوا اسباغ الشرعية على تصرفهم الاستبدادي بالناس استنادا الى انه قضاء الله وقدره بحكم الشريعة ، واما الآخرون فارادوا ان يرجعوا مسؤولية المقالم التي ينزلها الحكم المستبدون بالناس الى هؤلاء الحكم انفسهم ، لا الى قضاء الله وقدره ، ومرجعهم في ذلك هو الشريعة كذلك . هذا هو الاصل « الخفي » الواقعي الكامن وراء ذلك الصراع الطويل في مسألة القدر بالاسلام ، الذي احتضن اولى بذور التفكير الفلسفي عند العرب ونماها بحوية دافقة حتى تسلمها العصر الفلسفي ، في القرن الثالث الهجري (القرن التاسع الميلادي) ، وهي ناضجة للاعتصار والتحويل ..



تلك جملة من المواقف التراثية حيال التراث الديني ، عرضتها هكذا على سبيل المثال دون الحصر . وهي وامثالها تؤلف - كما قلت من قبل - تراثا بذاته : فكريا ، وتشريعا ، وسياسيا ، وفير الغصب والفنى ، متنوع الظاهر والطرائق والاتجاهات و « الخلفيات » الاجتماعية . فهو - لذلك - جدير ان يعاد فيه النظر الآن في مجال هذه الحركة الناشطة عندنا نحو دراسة التراث دراسة جديدة في ضوء منهج علمي يعزز الاتجاه الوطني التقدمي لهذه الحركة .



قلت منذ قليل ان الصراع الطويل في مسألة القدر في الاسلام هو الذي احتضن البذور الاولى للتفكير الفلسفي عند العرب . وفي اعتقادي ان هذا هو المدخل الحقيقي للنظر نظرا منهجيا علميا في تراثنا الفكري الفلسفي . فمن هنا يبدأ تاريخ هذا التراث ، ومن هنا ينبغي ان نبدأ البحث عن « الارض » الواقعية التي فيها نشأت اولى الشروط الاجتماعية والتاريخية لكيثونة الوعي الفلسفي عند العرب ، وفيها اختمرت تلك البذور التي اشرنا اليها اختصارا طويلا معاونة على انصاجه في تربة هذه « الارض » ذاتها عوامل داخلية وعوامل خارجية معا ، ولكن العوامل الخارجية كانت مهمتها اعداد العوامل الداخلية بحيوية جديدة تزيد في نشاطها الذاتي لفعل التخثير والانضاج .

لا اعني ان مسألة القدر بحد ذاتها كانت هي تلك « الارض » الواقعية ، بل اعني « الارض » التي انشأت مسألة القدر نفسها كذلك . وهي « ارض » الاسلام بالذات . ولعله صار واضحا من كل ما سبق في هذا البحث اننا حين نقول الاسلام هنا انما نعني ايضا ذلك

الواقع الاجتماعي والتاريخي الذي ارتبط به الإسلام وامتد به التفاعل في حركة تطور وصيرورة دائبة الفعل والنشاط . وما كانت مسألة القدر سوى ظاهرة واحدة من ظواهر فعل هذه الحركة ونشاطها في ما بعد منتصف القرن الأول للهجرة . ولكنها ظاهرة بارزة قوية وفاعلة . ذلك بما أحدثه احتدام الصراع بشأنها من تحول في الوعي الاجتماعي عند العرب . إذ انتقل هذا الوعي خلال النقاش في القدر ، من حالة التعبير المباشر عن الصراع الاجتماعي والسياسي في تلك الفترة إلى حالة التعبير غير المباشر . أي أنه انتقل من الشكل البسيط للوعي ليأخذ طريق تطوره نحو الشكل المركب والمعقد ، وهو الشكل المتقدم الذي نسميه الوعي النظري ، أو ما يدعى عادة بالنظر العقلي في القضايا والمشكلات التي تضعها حركة تطور المجتمع أمام الفكر .

قد تكون حركة « الاجتهاد » في التشريع الإسلامي إحدى المقدمات لهذا التحول ، وهي حركة سبقت حركة القدر إلى الوجود ثم رافقتها وتفاعلت معها ومع سائر الحركات الفكرية المترابطة بعضها ببعض والتي كان يتوالد بعضها من بعض . غير أن مسألة القدر بخصوصها قد اندفعت في طريق التطور بكثير من القوة والسرعة حتى ولدت حركة المعتزلة كبرى الحركات الفكرية العربية - الإسلامية التي وضعت الأسس النظرية والقاعدة المنطقية لعلم الكلام بوصف كونه علما له نظام العلم وأصوله بالنسبة لعصره . وحين نصل مع تطور الفكر العربي - الإسلامي إلى مرحلة علم الكلام هذا ، فإنما نصل - في الواقع - إلى مرحلة يرتسم فيها علام النصج في الوعي الفلسفي عند العرب . بل يجب الاعتراف هنا بأن هذا العلم هو ذروة الفلسفة الإسلامية .

وليس تناقضا أن نقول عن علم الكلام أنه ذروة الفلسفة الإسلامية بعد أن قلنا أنه مرحلة النصج في الوعي الفلسفي عند العرب . ذلك بأن الوعي الفلسفي العربي ، أو الفكر العربي بوجه عام ، لم ينفصل قط ، لا في هذه المرحلة من تاريخ تطوره ولا في المراحل التالية لها ، عن تلك « الأرض » التي كانت مهد كينونته ومدرج تشابه ومسار تطوره . اعني : الإسلام . حتى الفلسفة العربية بعد انفصالها عن علم الكلام واستقلالها بقيت على ارتباط بتلك الأرض .

ولكن ، ماذا نعني بهذا الارتباط ؟

هنا المسألة في موضوعنا . وينبغي لنا ، في إيضاح ذلك ، أن نرجع إلى ما تقدم من كلامنا على الإسلام من حيث ارتباطه الموضوعي بالظروف الاجتماعية والتاريخية للمجتمع العربي ، ومن حيث تفاعله المستمر مع هذه الظروف في حركة تطورها وصيرورتها غير المنقطعة . فتحين إذا تتبعنا الحركة القدرية ، مثلا ، في نشأتها وفي مسار تطورها إلى أن انبثقت عنها الفكر المعتزلي ، وإلى أن انتظم هذا الفكر علما سمي علم الكلام ، فماذا نجد ؟

حقا أننا نجد ، بالفعل ، موضوعات إسلامية ، في العقيدة وهي الشريعة ، تدور عليها وفي أطوارها مختلف الظاهرات الفكرية التي برزت منذ الحركة القدرية إلى آخر المراحل التي انتهت إليها الحركة الكلامية الإبداعية ، أي المرحلة التي تسلم فيها الإشاعة هذه الحركة . حقاً أننا نجد الأمر هكذا بالفعل . ولكن ، علينا أن نسال هنا : هل كانت تلك الموضوعات الإسلامية ، سواء ما يتصل منها بالعقيدة أم بالتشريع ، موضوعات مجردة ، بمعنى أنها منفصلة عن واقعها الاجتماعي والتاريخي ، نعني واقع المجتمع العربي ؟ وهل كانت تلك الظاهرات الفكرية التي دارت على هذه الموضوعات الإسلامية وتحركت في أطوارها ، مجردة أيضا ، أي منفصلة عن هذا الواقع ذاته ؟

اعتقد أن اللجوء إلى الوقائع التاريخية بعد ذاتها ، بصرف النظر عن كون المرء يفكر بهذه الطريقة أو تلك من طرق التفكير ، يكفي لرؤية العلاقة الجدلية بين تلك الموضوعات وهذه الظاهرات ، وبين القضايا والمشكلات الاجتماعية والسياسية التي كان النظام السائد حياة المجتمع العربي آنذاك يضعها أمام المفكرين ، لا من حيث هم مفكرون

وحسب ، بل - بالأساس - من حيث المكان الذي يشغله هذا الفريق منهم أو ذاك في التركيب الاجتماعي المرتبط بذلك النظام .

لقد اشرت في كلامي على حركة القدر ، في ما سبق ، إلى المصدر الاجتماعي والسياسي الذي أثار المشكلة ، وشرت إلى مسألة مرتكب الكبيرة كذلك ، وهي من الموضوعات التي اختصم المفكرون واختصمت فيها المذاهب كثيرا ، وإلى مصدرها في ذلك الصراع الذي بدأ بمقتل الخليفة الثالث عثمان واحتدم بعد حربي الجمل وصفين . والواقع أن من يرجع إلى المسألة ولو بنظرة تاريخية صرفا سيجد كل رأي فيها كأنه يدل بالأصبع على هذا الشخص أو ذاك وعلى هذه الفئة أو تلك ممن يخوضون غمرة ذلك الصراع الهائل . وسيجد الأمر نفسه في كل مسألة دار عليها الصراع الفكري والمذهبي في تلك الفترة التاريخية المثيرة الخصبة . وإذا نحن عالجنا أصول المعتزلة الخمسة التي قام عليها مذهب الاعتزال برمته معالجة منهجية علمية ، فسنبجد فيها ، مجتمعة ومنفردة ، أصداء ، ظاهرة حيناً وخفية حيناً ، لكل ما كان يتحرك في أعماق المجتمع العربي أو على سطحه حينذاك من أحداث وصراعات ومشكلات ومظالم ومطامح .

والقضية الأساس التي دار عليها الصراع بين المعتزلة وسائر خصومهم من السلفيين المحافظين ، ولا سيما الإشاعة ، هي قضية العقل . صحيح أن المعتزلة لم يخرجوا بمباحثهم في أصولهم الخمسة كلها عن إطار الباحث الإلهية ، ولكن دفاعهم الجيد عن قضية العقل وعن قدرته على المعرفة حتى في ما وراء الطبيعة ، كان - في الواقع - وجهاً من وجوه الصراع بين النزعة السلفية المحافظة التي ترفض أن يكون للإنسان إرادته ، وأن يكون لعقله شأن في تصرفه كإنسان ، وبين النزعة العقلانية التي نرفض هذه « الآلية » المطلقة لوجود الإنسان . فإذا بحثنا عن « الخلفية » الاجتماعية والسياسية لكلتا النزعتين أمكننا أن نراها في واقع النظام الاجتماعي والسياسي القائم على استبدادية الحاكمين باسم الخلافة ، وباسم كون الخلافة ممثلة إرادة الله في الأرض ، مستخدمين الإسلام لتوطيد الحكم المطلق ، بحيث كلما رسخت فكرة « آية » الإنسان المطلقة كان ذلك عوناً لهم على توطيد هذا الحكم . وعلى ذلك تكون النزعة السلفية برفضها تدخل العقل في أي شأن من شؤون حياة الإنسان ، ممثلة - في واقع الأمر - أيديولوجية الحكم هذا . وليس شرطاً أن يكون ذلك تمثيلاً وأمياً . وتكون النزعة العقلانية ممثلة - بالمقابل - أيديولوجية المحكومين الذين يكابدون مظالم هذا الحكم . فليس مصادفة أن معظم مفكري المعتزلة ، بل أعظمهم شأناً في عالم الفكر العربي وأكثرهم تمسكاً بقضية العقل وقضية حرية الإنسان ورفض فكرة القضاء والقدر ، كانوا متحدرين من فئات اجتماعية تعد في الرتبة الدنيا من مجتمعهم . صحيح أن كونهم كذلك ليس شرطاً لأن يمثلوا أيديولوجية تلك الفئات ، ولكنه عامل له دوره في ذلك .

من هذه النظرة ينطلق الحديث عن علم الكلام لا بوصف كونه ذروة الفلسفة الإسلامية وحسب ، بل كذلك من حيث كان « الشرنقة » التاريخية التي خرجت منها الفلسفة العربية لتقيم لنفسها وجوداً مستقلاً عن هذا العلم ، ولكن بقي استقلالها عنه نسبياً يحمل الكثير من منطلقاته النظرية والإسلامية وإساليبه الاستدلالية فضلاً عن طابعه الإسلامي الأصيل .

كان علم الكلام علم العقائد حقيقة ، وقد سمي وقتاً ما علم الفقه بالدين ، وهي تسمية واقعية دون شك ، إذ كان بواقعه دفاعاً عن عقائد الإسلام بطرق عقلية وبأسلوب فلسفي في التفكير . من هنا يمكن تحديد مكانه من الفكر الفلسفي العربي ومكانه من الواقع الاجتماعي والتاريخي العربي ، بوجه ثلاثة :

أولاً ، بوجهه العقلاني والمنطقي الذي ورثه من بنائه الأولين : المعتزلة . وهذا الوجه له جانبان : جانبه اليتافيزيقي ، وجانبه الواقعي المرتبط بقضية العقل من حيث كونها قضية حرية الإنسان في أفعاله ، بمعنى فعل الإرادة الذي تترتب عليه مسؤولية الإنسان عن أفعاله ،

وهذا هو جانبُه التَّقديمي .

ثانياً ، بوجهه الذي يبرز أصالته من حيث كونه نتاج عملية تاريخية داخلية ضمن « أرض » الإسلام ، أي الواقع التاريخي المرتبط به الإسلام . فإن كونه نشأ دفاعاً عن العقائد الإسلامية بوجهه التيارات الفكرية والنزعات الفلسفية التي تتضمن التشكيك بهذه العقائد ، جعل منه سلاحاً للدفاع كذلك عن الثقافة والحضارة نفسيهما اللتين كان الإسلام اطاراً لحركتهما وتطورهما التاريخيين ، وهما : الثقافة العربية والحضارة العربية . وقد كان هذا السلاح مصدر قوة وصمود وتماسك لهما ، كما للإسلام نفسه ، أمام الثقافات التي كانت الأبواب مشرعة بوجهها الدخول إلى مختلف نواحي الفكر العربي . وهذا أيضاً جانب إيجابي لعلم الكلام كبر الأهمية .

ثالثاً ، بوجهه « الأيديولوجي » . بمعنى أن وظيفته الدفاعية عن العقائد الإسلامية كانت في الوقت نفسه أداة للحكم المطلق القائم باسم الإسلام للدفاع عن مكانه الديني في رأس الهرم الاجتماعي ، ولحماية هذا المكان من التشكيك بسلطانه . أي أن علم الكلام كان من هذا الوجه تعبيراً غير مباشر عن « أيديولوجية » الحكم في المجتمع العربي .

لست هنا مؤرخاً للفكر الفلسفي عند العرب ، وما كان هذا العرض لنشأة الوعي الفلسفي عندهم ، عملاً تاريخياً من أجل التاريخ . هذا كله خارج طبعاً عن موضوع بحثنا . فماذا فصدت إذن بهذا العرض دون أن ادخل في صلب التراث الفلسفي نفسه بالمعنى الدقيق لهذا الجانب من التراث ؟

فصدت بذلك غرضين اثنين : أولهما ، تحديد أسلوبيّة البحث في تراثنا الفلسفي . وثانيهما ، اظهار المهاد التاريخي الاصيل الذي عاشت فيه الفلسفة العربية مدة طور الحضارة ، ثم منه درجت الى مكانها الاوسع لتؤدي دورها في الحضارة العربية والحضارة العالمية طوال القرون الوسطى . وكلا هذين الغرضين يجريان في اتجاه واحد ، هو ايضاح أن الفلسفة العربية - ككل فلسفة تنسب الى امة بعينها او مجتمع بعينه - لم يكن من الممكن لها أن تنشأ في غير الأرض التي نشأت فيها ، وعلى غير أساس من واقع هذه الأرض ، اعني واقع الحركة التاريخية الداخلية في اطار المكان والزمن من جهة ، واطار الخصائص التطورية التي تتجلى في نشاط الناس الواقعيين المرتبطين بهذا المكان وهذا الزمن من جهة أخرى . نلك هي طبيعة القوانين الموضوعية العامة التي تجري على تطور الوعي الاجتماعي بمختلف اشكاله وظاهراته في الأدب والفن والدين والفلسفة الخ . . كما تجري على تطور الوجود الاجتماعي (المجتمع) نفسه .

على هذا الأساس الواقعي الموضوعي نقول مع ماركس أن « الفلاسفة لا يخرجون من الأرض كما تخرج النباتات الفطرية ، وإنما هم ثمار عصرهم وشعبهم ، وهم العصاة الأرفع شأناً والأمن والأبعد عن أن ترى ، والمهبرة عن نفسها بالفكر الفلسفي . وأن الروح الذي يبني الأنظمة الفلسفية بقول الفلاسفة هو نفسه الروح الذي يبني المسكك الحديدية بأيدي العمال . فليست الفلسفة خارجة عن العالم ، كما أن الدماغ - وأن لم يكن في المعدة - ليس خارجاً عن الإنسان » (١) .

ثم بناء على هذا الأساس نفسه أيضاً يظهر لنا مدى الخطأ الفكري والأسلوبي عند فريقين من الباحثين الذين تصدوا لتاريخ الفكر العربي وللفلسفة العربية بالذات او لدراستها : فريق نظر الى نتائج هذا الفكر بعامة او فلسفته بخاصة وكأنه نتاج عمل افراد وارادتهم الذاتية ، دون النظر الى علاقة هؤلاء الافراد ، المفكرين والفلاسفة ، ب « عصرهم وشعبهم » ، ودون رؤية أن ذلك كان نتاج عملية تاريخية معقدة تطورت

١ - من مقالة لكارل ماركس في ملحق العدد ١٩٥ ل « الجريدة الرينية » بتاريخ ١٤ تموز (يولية) ١٨٤٢ (راجع لوسيان سيفه : « الفلسفة الفرنسية المعاصرة ونشوءها من سنة ١٧٨٩ الى ايامنا هذه » - المنشورات الاجتماعية - باريس ١٩٦٢ - ص ٩ .

في تفاعل مع كثير من العوامل الاقتصادية والاجتماعية والتاريخية والسياسية ، وأن « الروح الذي يبني المسكك الحديدية بأيدي العمال » وأن هو نفسه الروح الذي يبني المسكك الحديدية بأيدي العمال » وأن « الفلسفة ليست خارجة عن العالم » وأن « الدماغ ليس خارجاً عن الإنسان » . من هنا نرى هذا الفريق من مؤرخي الفكر العربي او فلسفة هذا الفكر ، يكتفون بسرد سلسلة متتابعة زمنياً من أسماء المفكرين العرب او فلاسفتهم وعرض آرائهم ونظرياتهم مجردة من كل علاقة تفاعلية مع واقع مجتمعهم وعصرهم ، سوى علاقة بعضهم ببعض وتأثر بعضهم بأفكار بعض ، أي أن هذا الفريق من المؤرخين والباحثين يحصر العلاقات التاريخية في العلاقات الفردية والتأثرات الذاتية ، وهذا ضرب من الأسلوب والتفكير المثاليين اللذائين . غير أنه لا بد هنا من ايضاح أن توكيدنا ، في هذا المجال ، للعلاقة التفاعلية بين المفكرين والفلاسفة وبين مجتمعهم وعصرهم ، لا يعني أننا ننكر دور العامل الذاتي لدى الافراد ، ولا سيما ذوي العقول والمواهب الكبيرة والمبدعة ، وإنما الذي نعنيه أولاً أن دور العامل الذاتي هذا ليس هو بالدور الحاسم في تشكيل الوعي الفكري او الفلسفي ولا فسي نوعية الافكار والفلسفات وانجاساتها الأساسية ، بل الدور الحاسم للواقع الاجتماعي والتاريخي في ذلك كله . ولتفاعل هذا الواقع مع العامل الذاتي . ونعني - ثانياً - أن دور العامل الذاتي نفسه لا يظهر الا ضمن اطار الخصائص العامة لذلك الواقع ، وأن كان من شأن الافكار العظيمة والواقعية أن تمارس تأثيرها العميق على الواقع ذاته الذي تأثرت به ، وهذا هو بعينه ما نقصد بالعلاقة التفاعلية بين الفكر والواقع الاجتماعي والتاريخي .

.. اما الفريق الآخر من المؤرخين او الدارسين للفكر العربي ، ولا سيما الفلسفة العربية ، فهو الفريق الذي ينتج لا إلى نفي كل ارتباط، موضوعي او ذاتي ، بين هذا التراث وبين واقعه ذلك وحسب ، بل هو يبالغ في الخطأ الى مدى أبعد من ذلك ، أي أنه ينتج كذلك الى ما يؤدي به آخر الأمر الى نفي انتساب هذا التراث اساساً الى العرب او الى الإسلام ، فهو إذن تراث لا أصالة له اطلاقاً ، وإنما هو تراث يوناني منقول نقلاً الى العربية ، فضلاً عن كونه نقلاً مشوهاً « لاصله » و « لمادته الأساسية » . . اما العمل الذي يعترف هذا الفريق بـه للفكر العربي - الإسلامي فلا يزيد عن محاولات الشرح لتلك المادة « المنقولة » .

هذا النوع من « الرأي » اشاعه بالاصل بعض المستشرقين الاوروبيين ، ولا سيما مستشرقو القرن التاسع عشر . وكثير من الباحثين العرب والإسلاميين المعاصرين المعنيين بهذا الموضوع يعرفون أولئك المستشرقين بأعيانهم وآثارهم معاً ، فلا حاجة بنا هنا الى تعداد اسمائهم ولا الى ايراد نصوص من اقوالهم . ومن المؤسف أن كثيراً من هؤلاء الباحثين العرب والإسلاميين قد اخطوا بهذا « الرأي » ، اما متابعة وتقليداً للمستشرقين ، واما قصوراً عن دراسة التراث العربي - الإسلامي دراسة علمية سليمة ، واما انسياقاً مع « أيديولوجية » معينة تدفع اصحابها ، عن وعي او غير وعي ، الى ربط الفكر العربي المعاصر ، او الثقافة العربية المعاصرة كلها ، باتجاهات خارجة عن اتجاهات مجتمعنا العربي في حاضره الثوري . ولا شك أن قطع صلته بتراثه ، عن طريق تشويه هذا التراث ، هو من وسائل ذلك التوجيه « الأيديولوجي » الفعالة .

ولكن ، ليس من مهمتي هنا الانهزام وكفى . . بل الأهم من ذلك مناقشة هذا « الرأي » منهجياً وعلمياً .

والواقع أنني بدأت هذه المناقشة بالفعل منذ دخلت في هذا البحث نظرياً ، ثم منذ بدأت ، عملياً ، في عرض المدخل الذي نستطيع أن نشرف منه على مسار العملية التاريخية الداخلية لحركة تطور الفكر الفلسفي العربي وصيرورته ، منذ حركة الاجتهاد في الشريعة الإسلامية فحركة القدرية فحركة المعتزلة الى استقرار علم الكلام وانبثاق

نحو ما أوضحناه . وهو - السى ذلك - رجعية مقيتة تلتقي مع نقيضتها العدمية و « الكوسموبوليتية » إلقاء مباشراً ، ثم هو يخنق التراث والثقافة حتى الموت ..

ذلك هو الخط العام لما نرى أن يكون عليه الموقف من التراث الفكري العربي في الفلسفة . أما الخطوط التفصيلية لهذا الموقف ، أي النظر في المقولات التي اعتمدتها الفلسفة العربية ، وفي الموضوعات التي احتوتها والنظريات التي أخرجتها وانطبعت بطابعها ، ثم نقدها وتحديد قيمها وتمييز ما يقوى منها على التفاعل مع قضايا الحاضر ومشكلاته مما لا يقوى على هذا التفاعل - نقول : أما الخطوط التفصيلية هذه ، فليست من موضوع بحثنا ، وإنما تحتاج الى معالجة متخصصة على انفراد .

حسين مروة

مصادر البحث ومراجعته

- | | |
|---|--------------------|
| تاريخ الطبري | الشهرستاني |
| تاريخ اليعقوبي | أبو الحسن الأشعري |
| الملل والنحل | د. جواد علي |
| مقالات الاسلاميين | أحمد أمين |
| تاريخ العرب قبل الاسلام | د. البير نصري نادر |
| ضحى الاسلام | مصطفى عبد الرازق |
| فلسفة المعتزلة | د. جميل صليبا |
| تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية | د. علي سامي النشار |
| من افلاطون الى ابن سينا | سيد أمير علي |
| نشأة التفكير الفلسفي في الاسلام | ت. ج. دي بور |
| مختصر تاريخ العرب | كارل بروكلمان |
| تاريخ الفلسفة في الاسلام | د. ريتشارد فالترز |
| العرب والامبراطورية العربية | |
| الفلسفة الاسلامية ومركزها في التفكير الانساني | |

الفلسفة العربية ذاتها من هذا المسار وذلك وفقا لمسار حركة تطور المجتمع العربي - الاسلامي نفسه . غير انه لا بد لي من العودة هنا الى المقالة التي اشرت اليها في موضوع سابق من هذا البحث ، وهى القائلة بأن ديالكتيك العلاقة بين الداخلي والخارجي - والقصد هنا الثقافة الخارجية والثقافة الداخلية - يقضي ، موضوعيا وباستقلال عن اية ارادة ذاتية ، بأن الخارجي لا يستطيع ان يفعل في موضوع آخر الا من خلال العلاقات الداخلية لهذا الموضوع ، أي من خلال الخصائص التاريخية لحركته في الداخل . وقد شرحت معنى ذلك ومؤداه ، فسي مكانه من البحث ، بتطبيقه على المسألة نفسها التي نعالجها الآن ، أي على العلاقة بين الثقافة العربية والثقافة اليونانية ، او - بالتحديد - بين الفلسفة العربية والفلسفة اليونانية . اذ فلت هناك - ولا مؤاخذه على الاعادة - ان الثقافة اليونانية ما كان لها - وفقا لهذه المقالة الديالكتيكية الموضوعية - ان تؤثر تأثيرها المعروف في الثقافة العربية الا بطريقة الانصهار والتحول داخل الثقافة العربية وفقا لمنطق حركتها الداخلية . وقد عنيت بذلك : وفقا لارتباط منطقها هذا بمنطق حركة واقعها الاجتماعي والتاريخي . وهو الواقع الذي يتحرك حركته فسي « ارض » واحدة مع الاسلام ، على نحو ما قد سبق ايضاحه اكثر من مرة في البحث . على اننا اذا رجعنا ايضا في معالجة هذه المسألة الى مقولة العلاقة بين العام والخاص ، والى القوانين العامة للفكر والفن والفلسفة ، فسنرى في هذه وتلك ما يؤكد صحة هذه النتيجة التسي وصلنا اليها بمقتضى مقولة العلاقة بين الداخلي والخارجي . ذلك بان العام لا يمكن ، موضوعيا كذلك ، ان يتجلى في الخاص الا وفق منطق حركة الخاص نفسه . وهكذا شأن القوانين العامة للفكر والفلسفة بالخصوص من حيث تحركها وتفاعلها مع الفكر والفلسفة فسي ظروف تطور مجتمع معين في عصر معين .

ثم بهذا المقياس العلمي ذاته نقيس خطأ فريق ثالث يقف من التراث ، ومن الثقافة الوطنية بوجه عام ، في الطرف الآخر من الموقف السابق . هو الفريق المنعصب الذي يضع التراث العربي والثقافة العربية في « همقم » مسدود يخشى عليهما من كل علاقة بتراث الشعوب الاخرى ونقائضها . فالتراث العربي عنده لم يتأثر بأي تراث آخر ، والثقافة العربية لا يجوز ان تفتح لاية ثقافة تقدمية اخرى ، واذا اتبع لها ان تفتح فان كل ما يصلها من الخارج انما هو « بضاعة مستوردة » .. ومصدر الخطأ هنا هو نفسه مصدر الخطأ هناك ، وهو الجهل بفعل ديالكتيك العلاقة بين الخارجي والداخلي ، وبين العام والخاص على

صلى حديشا :

الحركة الوطنية الجزائرية

تأليف

الدكتور أبو القاسم سعد الله

اشمل دراسة عن تاريخ الحركة الوطنية في الجزائر ، تلك الحركة التي انتهت بثورة الجزائر العظيمة وبقيام الجمهورية الجزائرية الديمقراطية والشعبية .

منشورات دار الآداب - بيروت

٩ ليرات لبنانية

لا أحد

— تنمة المنشور على الصفحة ١٦ —

لن يلومني على شيء . سيفقد موقفه هو وامام المسجد والقاضي وكل
الأميرين المعروف والناهين عن المنكر . لا تقطع يد في سرقه بسبب
الجوع . هدد « عمر » بقطع يد السيد الفني الذي سرقه عبده لانه
يجب . ازددت شعورا بالامن ، فصنعت لنفسه شاي وشربت حتى
ارتويت ، وشعرت بالدوار . بحثت عن الراديو الترانزستور فواجده .
ثقل رأسي بطين الصمت والفراغ وكسل الكبد في هذه البلدة ، فذهت
ساعة . وحين صحت ، تذكرت ما حدث . خيل لي انني كنت أحلم .
لكن ، ها أنا في بيت عبدالعزيز ولست في بيتي ، صاح لثوي من غفوة .
وهذه هي بقايا الطعام . وبراد الشاي ، وقدر ما نزال به ثمالة يحيطها
الذباب . كل ما حدث حقيقة اذن ، أين ذهبوا يا رب هذه البلاد .
أنت يا من في السماء . وأنت يا سيد هذه الجزيرة . بكيت طويلا
لمحتني . وعدت خارجا من بيت عبدالعزيز . دون ان انرك ورأني أي
أثر ، برشد الى انني جئت هنا . من يدري . قد يبعث عبدالعزيز حيا ،
والبعث عقيدة الناس في هذه الجزيرة .

قلت لنفسني ان علي ان ارحل قبل الغروب ، سأف على الطريق
الذي يمر قريبا من القرية . وعسى ان تمر سيارة مسافرة ، فادمة من
اي مكان تحملني الى اي مكان آخر ، أجد فيه بشرا . كنت أشكو من
وطاة الناس بعيونهم وتقاليدهم فوق انفاسي . الآن أشكو من غيبتهم
التي لا أعرف لها سببا . قلت لنفسني ، لا ينبغي ان اذهب ، قبل ان
أعرف سر غيبة الناس المفاجئة . اظفري لم طل . ولجيتي الحليقة
بالامس ما تزال نبت . فكرت ان اذهب الى ديرة قرية ، الى صديقي
محمد وكيل مكتب البريد . فیمعت وجهي شطر ديرته . سرت خمسة
كيلومترات ، عشرة آلاف خطوة عبر صحراء حرجية مليئة بالحصى ،
والخطوط المنتظمة على الجانبين ، في انتظار ان يسقط المطر ، لتزرع اي
شيء ، حتى ولو كان شوكا . مكتب البريد مغلق . وباب بيته المجاور
مغلق ، والديرة كلها خاوية ، والطرق على كل البيوت بلا صدى .
تحررت من خناق غطرتي واسلمت نفسي للشمس ، للوهج ، وللحرارة ،
والعرق . نوقفت عند البئر . حدثت في قاعة بعذر خشية السقوط .
الماء بعيد وناء . لو فرغت المياه الباقية من بيتي ومن بيوت القرية .
لو بقيت في هذه القرى الخربة ستكون كارثة . جدران البئر غيسر
مبطنة ، أحجارها نائنة ، ومتباعدة . ولو نزلت عليها لأشرب لن
أصعد أبدا ، حتى تأتي دلاء المارة ، واتعلق بأحدها كيوسف ، تراجمت
مسرا ، عائدا الى بيتي . مررت بأرض المقبرة ، وأرض الصلوات
الخلوية . هنا ، او هناك في مكان ما ، وسط حفرة ، وجدوا زوجة
طبيب من بلادي ملقاة كهينة ، في اغماء طويلة ، والدم ينزف من بين
فخذيهما لم يزل . قالوا انها كانت سمراء ، وجذابة . في الليل دعا
الطبيب بعضهم لزبارة مريض . خرج من هنا ، واقتحم البيت آخرون .
وحملوها معهم الى الصحراء ، وعانقوها مرات ، واحدا بعد آخر . ترك
الآخرون الطبيب حبسا في بيت مهجور ينتظر مريضه . عثروا عليه
يشن وسط قيوده . بحثوا عن الزوجة نهارا بأكمله . حمل الطبيب
زوجته ، وحقيته ، وغادر القرية ، والبلاد كلها ، الى غير عودة .

— ٣ —

قلت لنفسني اودع القرية ، قبل ان اذهب . أكدت لنفسني ان علي
ان اغادرها في أول سيارة تمر . الليل يحمل معه المخاوف والبنو ،
والعقارب ، والوساوس . دفعت باب بيتي . لأعد حقيقتي ، واطمئن على
نقودي ، واراك خلفي كل شيء آخر لا تسمعه حقيقتي الوحيدة ، حين
دفعت الباب سقط الخاطر في رأسي فجأة على غير تقدير او تأمل . لا
أحد . اذن أنا حر . حر ، عار من الماضي والمستقبل . حر كما لا يعلم

أحد بالحرية . لا أحد . فليمت كل شيء . ولأعد قبل الرحيل كانسان
الفأبة الأول . استحم في الشمس ، اعانق الفراغ . اصرخ . اضحك .
المن كل شيء . اودع هذه الديار في تجربة لن تتكرر أبدا . طوحت
بالفطرة في ساحة البيت . نزع ثيابي عن جلدي ، وقفت عاريا . درت
حول نفسي . أقميت . جلست . تمددت . تدحرجت على أرض الساحة .
غمرتني الرمال ، ونفذت حرارة الشمس الى اعماق جلدي . خرجت الى
الشارع حرا . تلفت حولي . لا أحد . لا أحد . لو ظهر أحد فجأة . لن
اتراجع . سأعريه معي . لو ظهر أثنان . سأهرب . وانكر ، انني كنت أنا .
الآن حانت لحظة الوداع للديار ، للأحد . معها سأودع كل عقائدي
وافكاري ، سأبدأ من جديد عاريا . عاريا . هكذا بدأ آدم . وهكذا
بدأت حواء . وكل ليلة يكرر آدم وحواء نفس البداية ، لكنهما مع النهار
يخفيان عريهما . عدوت في القرية فرحا ، ارقص ، وازعق . حتى
سئمت . لا مرآة ارى فيها نفسي . لذلك وحده سئمت . بدأ العري
لي غير مستغرب ، لا يثير دهشة ، بدت حريتي بلا موضوع . حريسة
مجوفة ، خاوية ، كبيوت هذه القرية . لكن كل شيء بدأ يكتب معنى
آخر . المكان يشير الماضي ، يشير الذكري . لكل مكان تاريخ ، أنا مكان
لي تاريخ . مكان متحرك ، والتاريخ هو زمني ، لذلك أنا حر . أمتح
الحياة الاشياء ، للامكان من حولي . دخلت المدرسة ، تسلفت سورها .
مكتب المدير مغلق ، صف الحائط معلقة . شدني أحد عناوينها : « جحا
قال لي » . دفعت باب فصل دراسي . هنا وقف مفتشي بعد قدومي
بأيام ، اخذمني الدرس وأخذ يشرح ، معلما اياي قبل تلاميذي ، هنا كان
يجلس الولد الذي لا أذكر اسمه . قصير ، وقمء ، وقبيح . ينز
الصيد من عينيه . اعتلاه امام المسجد يوما بعد صلاة العصر ، في ساحة
المسجد ، بجوار المحراب . ضبطه الناس متلبسا باللواط . لكنه ظل
يصلي بالناس . في الجمعة التالية كان يخطب ايضا ، على هذين
المقعدين ، ضبطت بكرا وخبلا . كان وجههما يحمران ويصفران ، يتلونان
بسرعة غريبة . كنت مشغولا عنهما بشرح آيات عن الزنا ، تركت
الطباشير تسقط من يدي وانحنيت بسرعة لاستردها . ورايت في لحظة
ما حدث ، كانا عاريين من اسفل ، وبد كل منهما بين ساقي الآخر .
ضحك كل الفصل ، كانوا يدركون ما يحدث ، ويتغامزون في سرور
صامت ، ثرت ، طلبت منهما الوقوف رفضا . طلبت خروجهما من الفصل
رفضا . خرجت أنا ، ذهبت الى عبدالعزيز محتجا ، كتبت مذكرة عنيفة
مطالبها بفصلهما ، قال لي : لا تؤذ نفسك ، يعيشون في كبت ، ينفجون
مبكرا ، والزوجات غاليات المهور ، لا بد ان يحدث ما تراه . لذلك
يخال الرجل الرجل . يحبان بعضهما فما دخلك أنت . ضحكت كالبه
داخل الفصل ، حياة الفأبة والصحراء واحدة . وأنا الآن عار ، في قلب
تجربة فريدة وقذرة .

غادرت المدرسة عائدا الى الشارع . هنا ، في هذا المنعطف . التقيت
بالحضارمة الثلاثة ، كان احمد بن علي يمسك بيدي ، في طريقنا الى
البدال . انحنى احدهم بوجه يفوح بهجة ونشوة وعرقا ، وداعب خد
احمد الذي انكمش خائفا رفعت يدي وصفعته . فانسحبوا دون احتجاج .
اختفى احمد ذات يوم من هذا البيت . كان يلعب امامه . أغروه
بالحوى ، فذهب معهم الى بيتهم المجاور لبيت ابيه . اوثقوه بالحبال ،
وكموا فيه . ظللنا مع الكل نبحث عنه نهارا وليلة ، في الصباح التالي
عاد احمد الى بيت ابيه . كان في السابعة من العمر . انزوى في ركن
غرفة . وظل ثلاثة ايام جالسا ، ينام ويستيقظ وهو في مكانه مسندا
رأسه الى ركبتيه . لا يأكل ولا يشرب ولا يتكلم . ينظر في رعب ، ولا
يجيب على سؤال . حين نلح عليه بكى . أخيرا اعترف بما حدث ، جلد
القاضي الثلاثة . لم يطردهم من البلدة ، هدهم بالطرد فقط . عليهم ان
يصنعوا الخبز كل يوم للناس . لا يستطيع احدهم ان يخرج بدون ان
يأذن له القاضي ، والقاضي لن يأذن لاحدهم حتى يأتي بديل له . الأمير
ايضا لا يرى غير ذلك الرأي .

سرت في شارع البدال ، الشارع الوحيد المؤدي الى القرية . ذات
يوم رأيتها ، كان الشارع خاليا في الظهيرة من أي أحد . رأيتها تظهر

قادمة من المنحدر في آخر الشارع ، مسربة برداء أسود . رايت عينيها تبرقان من بعد . عبر نقبين في شال الرأس . حين أوشكنا ان نتواجه ، حين أوشكت ان أحيى عن اتجاهها العائد نحوي ، رفعت شال رأسها . وقتحت عباءتها السوداء على الجانبين . رايت في تلك اللحظة الخاطفة ما لا عين رأت ، ولا خطر على قلب بشر ، في هذه القرية الملقبة بالحجاب والتقاليد . وجه بدري مشرب بحمرة وعينان حوراوان ، وعود كفصن البان ، وشفتان تبسمان يعلو « روج » فاقع الحمرة ، وثياب ملونة . في موديل باريس ، قادم لتوه من الرياض . وملأت رائحة « الثايل » انفي . وحادث بسرعة عن طريقي ، قبل ان يراها احد . أين هي الآن . من المؤكد انها في واحد من بيوت هذا الشارع ، في آخر الشارع حيث قدمت . ربما كانت ابنة الامير ، او تعمل في بيته ، او زوجة له ، لم أرها بعد ذلك أبدا . ظلت اياما ، أحرق في كل محبة عسى ، ان تكون هي ، لكن السواد الشامل لا يسفر عن شيء وراءه .

في المستوصف ، كنا نجلس مع الطبيب الحضرمي ، دخل الرجال ، وجاء دور النساء ، اردنا ان نخرج ، فاصر على بقائنا ، لنرى . جاءت واحدة . شكت انها مريضة . طلب ان تدخل معه الحجرة الاخرى ليكشف عليها ، رفضت . وصفت فقط ما تشكو منه . قدر الطبيب مرضها . لكنه طلب ان يرى عينيها ، رفضت . نهض الطبيب وأعد حقنة ، كسفت ، امامنا ، عن عجيزتها ، ففرس الابرة ، وتاوت كاتها في فراش ، ثم ضحكت ، وذهبت بسرعة . جاءت أخرى . شكت ان زوجها مريض . طلب الطبيب ان ترسله . قالت انه لن يأتي . انه مريض فقط . وهي تعرف مرضه ، سالها عن مرضه ، فقالت انه لا يضاجعها كما كان . سالها ، فقالت : هكذا ، سالها : كيف ؟ الم يرقد معك امس ، قالت : ثلاث مرات ، ضحكنا . سبتنا قالت اننا لسنا رجالا ، سالها : كيف كان حاله معك من قبل ؟ قالت : عشر مرات . سالها : في الليلة ؟ هزت رأسها موافقة ، قال : كم مضى على زواجكما ؟ قالت : خمس عشرة سنة . سالها : هل هو متزوج من غيرك ؟ قالت : بثلاث سواي ، قال لها : ارسله اذن ، لا حق له . انه مقصر في حقك . التفتت نحونا وقالت : قل لهم ، اعطني دواء . انه يخجل ان يأتي اليك ، اعطاها الطبيب علبة كبسولات قائلا : الآن . لا عذر لديه . واطعميه قماما بالشطبة . ضحكت سعيدة ، ووثبت ، وهي تخرج .

سمعت نافذة ، رايتها من قبل مفتوحة ، تفلق ، نسمة هواء تهب . اكدت لنفسني انها هي التي اغلقت النافذة ، تمنيت ان تكون المرأة الحوارة العيينين هي التي اغلقتها ، وتمنيت ان تكون وحدها حواء هذه القرية الخالية . الاحتمال ما يزال قائما في نفسي ، ان يكون خلف هذه النافذة احد ، يحرق من ثقب ما ، براني عاريا ، ويفتح فمه في دهشة لما يرى ، اسرعت اعدو عائدا الى بيتي ، نفخت التراب ، وجففت العرق ، ومسحت جلدي بثوب متسخ . وارتديت ملابس ، وقت العصر يقترب . عدت ادخل اول بيت بقاليني ، واكلت ، وشربت ، وصنعت شايا لنفسني ، ثم عدت لاحمل حقيبتي ، مفادرا البيت الى طريق المسافرين ، في انتظار ان اتمر سيارة ، شرقا كان اتجاهها او غربا .

- ٤ -

في ظل دكانة وحيدة ، مغلقة ، لاصلاح السيارات المارة ، جلست وحيدا ، بجواري حقيبتي . بدأت افكر من جديد ، باحثا عن حقيقة ما حدث ، كيف هجر القرية اهلها ، هكذا مرة واحدة ، ناقشت كل الاحتمالات التي ناقشتها من قبل ، ولم اعثر على تقدير واحد ، شبه مؤكد . ليس معي جواز سفري . تحتفظ به مديرية التعليم على بعدمائة وخمسين كيلومترا . قبيل صحراء النفود . وكان ينبغي ان يكون الجواز معي ، ومع ورقتان من الامير بدفعي للزكاة ، مع انهم يحسمونها اول كل شهر من مرتبي ، وبانني غير مدين لاحد في القرية . وقد رددت كل ما لدي من عهدة للمدرسة . فكرت ان ذلك غير مهم الآن . فالقرية خالية . وعلي ان الجالول قاض او امير في اية مدينة ، خطر لي ان الجزيرة ، مدنها وقراها ، ربما تكون خالية الآن بدورها من الناس .

لكن ، مستحيل ، كيف يمكن ان يحدث ذلك في ليلة ، ولاي سبب ، البحر يحيط بهذه الجزيرة التي تشبه وحدها قارة ، من ثلاث جهات . اية مواصلات خرافية يمكن ان تحمل الجميع في ليلة واحدة ، بل فسي بضع ساعات ، تجشأت مرارا من كثرة ما شربت من الشاي ، وقاومت « الزغطة » بحبس انفاسي حتى اختفت ، ولاحت لي ساحة مسجد القرية . نصفها مسقوف يرتكز على اعمدة وعقود لاداء الصلوات في الصيف ، الشتاء والنصف الآخر مفتوح على السماء ، لاداء الصلوات في الصيف ، وعلى مرتفع يقف امام المسجد يتلو خطبته المسجوعة ، في ذات الموعد ، من كل شهر ، من كل عام ، من كتاب قديم ، ليس بينها خطبة لم اسمعها في قرأتي ، في بلادي ، لكن صوته يختلف عن صوت امام المسجد في قرأتي . امام هذه القرية ، يرسل خطبته بطريقة كنسية ، لا ينقصه معها . سوى مبخرة تتأرجح في يده . لا ينقص كلماته سوى ان يردد بين حين وآخر : يا آي ، نفس المشهد الذي رانه عينايا يوما في كنيسة الهد ، حيث يتشاجر القسس على عدد البلاط السموح بكنسه امثلي كل كنيسة ، شجارا وصل مرة الى حد اطلاق الرصاص ، في سماء بيت لحم .

طال انتظاري لمقدم سيارة ، وبدأت الشمس تنحدر في الافق الغربي . واخذت افكر في قلق ، كيف يكون حالي لو بت وحدي الليلة . لو مرت الايام . ولم تات اية سيارة ؟ وقررت ان علي ان اعيش وحدي في هذه القرية ، حتى اعجز عن ذلك يوما ، سيكون علي ان اعجن الدقيق في الفرن ، واخبزه ، وانضجه ، وان اكسر باب البدال ، واعيش على مملبانه وان اجد دلوا او جبلا انتج به الماء من البئر التي ستمتلئ حتما ، لقلعة الاخذين منها ، وقبل ان تقرب الشمس ، نهضت عائدا مع حقيبتي الى البيت . وجلست لحظة افكر في ان علي ان اطلب طعاما اخزنه معي . كل البيوت ملكي الآن ، ولا لوم علي من احد . واضات مصباحي قبل ان اغادر البيت .

كانت الليلة خرافية دافئة . جلست على مقعد في ردهة البيت ، مسندا ظهري الى عمود ، والمصباح مضاء فوق رأسي ، معلق على مسمار . وفي يدي كتاب احاول ان اقطع سطوره . هوام الليل تطير من حولي . الصراخ هنا لها اجنحة . في نفسي خوف من المقرب . كاد ان يلدغني ذات ليلة ونحن ساهرون مع صديقنا وكيل مكتب البريد في الديرة القريبة . راه محمد ، صديقي اللدود ، يزحف في اتجاه يدي . كانت في يده بطارية . فجأة رأته يقرب الارض بشدة ، بجانب كفسي الموضوع على الارض ، ويدي الاخرى مشفولة باوراق الكونكان . اعتبرتها منه بادرة عدائية . أحس ذلك في عيني « ضحك بسخرية ، وأراني زجاج البطارية مكسرا ، وقد لصقت به المقرب منسحقة .

سمعت صوتها ينادي . صوت امرأة : - استاذ . اقشعر جلد رأسي ، وارتعدت . حسبت انني ساجن ، او انني اسمع واحدة من جنيات الصحراء التي طالما انكرتها . امسكت انفاسي .

صدر حديثا

ملاحظات على الموسوعة العربية الميسرة

تأليف
الدكتور علي جواد الطاهر

مطبعة الارشاد - بغداد

ونَهَضت متربصا ، انظر الى الباب ، طرقت الباب ، ونادت : استاذ .
ترددت ، جئت بسكين حملتها ، اخفيته وراء ظهري ، وفتحت الباب
بيدي الاخرى على آتساعه دفعة واحدة . سقط الضوء على وجهها ، لانني
انحرفت عن طريقه ذات الوجه الذي رأيته ساخرا ، ومبتسما ، ومتحديا ،
نصفناها بقطران اغراء . هتفت : انت ؟ . تفضلني
قالت : - وحدهك .

- نعم

قالت : - طيب . انتظر لحظة
ذهبت خارج ساحة البيت ، وعادت تحمل صينية طعام مغطاة .
قالت : - رأيته وحدهك . فجئت .
وقالت : - ظلمت ابيك طول النهار ، رأيته ، وانت . .
وزمت شفيتها كاتمة الفمك ، والسعادة تنالق في عينيها .
احمر وجهي خجلا . لقد رأيته عاريا كما ولدني امي . قلت
بغضب ، كانها المسئولة عما حدث للقرية : - أين ذهبوا ؟
ضحكت ، وقالت : - مع زملائك .
- أين ؟
- في جيلة . يقضون ايام العيد
- اوه .
قالت :

- في عيد الفطر وحده يخرجون . بلا حجاب . الرجال والنساء .
يقفون ويرقصون . يتعرف بعضهم الى بعض . وفي النهاية . اقام
الافراح عند العودة .
- وانت ؟
- انا ، انا وحيدة ولم اذهب
- لم ؟

- في ليلة زفافي ، كان كبيرا في السن ، عقدت تكة سروالي ،
دعوته ليفكها ، فشلت يده ، فاخذ يجرب أسنانه . ضغطت على عنقه
بفخذي ، وخنقته .

- والقاضي ؟
- ضحك وأنا اروي له ذلك . وادعيت امام الناس ، انه كان يريد
قتلي . فخنقته بيدي .
- والقاضي ؟ سكت ؟
- نعم ، بعد ان اخذ الثمن . كان قاضيا شابا ، لكنه رفض ان
يتزوجني .

- والان ؟

- لست متزوجة

- لم ؟

- اعيش هكذا ، النساء افضل في هذه المسألة . والرجال يخافون
مني . عرفوا القصة بطريقة ما .

- لم جئت اذن ؟

- اجرب . انني وحيدة ، ولن يعودوا قبل ايام ثلاثة .

- انا لا اخاف منك .

ضحكت فجأة . انصتت . سمعنا موتور سيارة قادمة . نهضت ،
واطفاقت النور . واغلقت باب الساحة وباب البيت . قالت :

- احدهم قادم ، لا ترد ابدا على ندائهم .

توقفت السيارة امام الباب : طرق القادم الباب ، ونادى :

- استاذ ، استاذ

لزمنا الصمت . فتح باب الساحة . اسرعت تدخل تحت السرير
قائلة : - لو دخل اليك هنا ، ادع النوم ، ولا تذهب .

دق باب البيت . نادى :

لكنه لم يدخل . انصرف عائدا . سمعته يقول لرفيقه :

- مؤكدا انه ركب سيارة ، وذهب الى الرياض .

- يبدو ، لم اره ياتي الى المسجد امس .

وانصرفا عائدين . وخرجت من تحت السرير . واضانا الصباح ،
وسدنا نقوب النافذة والباب . فليس هناك احد . لا احد .
القاهرة سليهان فياض

صدر حديثا

يعمل الفدائي

انه ارشاد تطبيقي ميسر لمزاولة حرب المقاومة الشعبية والعمل الفدائي على ارض يحتلها العدو ،
ويرفض اهلها الاستسلام . فيه نظرة تاريخية وتقييم ممتع للعمل الفدائي: اصوله ، وطرائقه ، والاساليب
الاجدى في الدعوة اليه وممارسته والظفر بعد ادائه . وهذا ما نحن في الوقت الحاضر في أمس الحاجة
اليه . فالمؤلف رجل خبر حرب المقاومة الثورية والانتفاض على مختلف أعداء الشعب في اميركا اللاتينية
والحرب الاهلية الاسبانية ، وهو يضع جميع خبراته في متناول اليد لكل من يود الانتفاع بتجاربه
السابقين . كما ان الترجمة سهلة متبسطة لا يعثرها التباس .

انه كتاب كل مواطن ، الفدائي للمناقشة والتطبيق ، والمواطن العادي للتأهب كي يكون فدائيا يوما ما .
لهذا نجده يشرح افضل السبل لنصب الكمائن ولغم العسبريات المجنزرة ونسف مستودعات الذخيرة
والتخلص من افراد دوريات العدو . وفيه كيف يعيش الفدائي ورجل المقاومة ، وماذا يلبس في كل فصل ،
وكيف يسلك مع الغير .

انه ثروة جاهزة للاخذ والتطبيق .

الناشر : دار الآداب بالاشتراك مع دار العلم للملايين

الثمن ٢٠٠ ق.ل.

الوحدة العربية ومعرفة تحرير فلسطين

- تنمة المنشور على الصفحة ٥ -

هو العنصر الجوهري المميز للامة . ذلك لان كافة العناصر الاخرى مثل وحدة اللغة التي تركز عليها النظرية الالمانية ، ووحدة المصالح الاقتصادية التي تركز عليها النظرية الماركسية ، او وحدة الثقافة التي تشيد بها الكتابات العربية ، او حتى وحدة الارادة التي تركز عليها النظرية الفرنسية ... الخ كل هذه عناصر ممكن ان تتوافر ، وان تجتمع ، لجماعات بشرية لانرفى الى مستوى « الامة » كالمجتمعات القبلية مثلا . انما تجاوزت المجتمعات الطور القبلي ودخلت طور التكوين القومي بالاستمرار على ارض معينة ، ثم اكتملت تكوينا باختصاصها بتلك الارض المشتركة ، وبهذا أصبحت امة .

ثانيا : يترتب على هذا ان الامة تكوين واحد من الناس (الشعب) والارض (الوطن) معا . فنحن عندما نقول اننا امة عربية ثم نتحدث عن الوطن العربي لا يكون حديثنا عن شيئين منفصلين بل عن الكل (الامة) الذي يتضمن الجزء (الوطن) . فالشعب العربي (الناس) والوطن العربي (الارض) يكونان معا الامة العربية ، التي ما تحولت من شعوب لا تختص بالارض التي تقيم عليها الى امة ، او من ارض لا تخص شعبا بعينه الى امة الا عندما تنضم الشعب العربي بالوطن العربي واختص به ليكونا وجودا اجتماعيا واحدا هو الامة العربية . من هنا ندرك انه عندما يتعرض الشعب العربي ، كله او بعضه ، للابادة او الطرد من ارضه ، وعندما يتعرض الوطن العربي كله او بعضه للغزو الاستيطاني او الاقتطاع ، أي عندما تقوم اية محاولة لفصل الناس (الشعب) عن الارض (الوطن) لانكون بصدد خطر يهدد بعض ابناء الشعب العربي يمكن تعويضهم عنه ارضا بارض ، ولا بصدد خطر يهدد جزءا من الوطن العربي يمكن الاستغناء عنه او المساومة عليه ، بل نكون بصدد خطر يهدد الوجود القومي العربي ذاته .

وهكذا تقدم لنا القومية اول ضوابط الموقف العقائدي من الغزو الصهيوني لفلسطين .

ثالثا : ثم انه لما كانت الامة تكوينا تاريخيا فان اشتراك الشعب في الوطن هي مشاركة تاريخية . تحول من ناحية دون الشعب وان يتصرف في وطنه او في جزء منه في اية مرحلة تاريخية معينة لان الوطن شركة تاريخية بين الاجيال المتعاقبة . وتحول من ناحية اخرى دون أي جزء من الشعب وان « يتصرف » في الاقليم الذي يعيش عليه او في جزء منه بالتنازل عنه للغير او تكمين الغير من الاستيلاء عليه (علاقة خارجية) وتحول من ناحية ثالثة دون أي جزء من الشعب وان يستأثر باي اقليم عن بقية الشعب (علاقة داخلية) .

ومن هنا نصل الى قاعدة نتائج هامة وملزمة قويا . اولها ان فلسطين كجزء من الوطن العربي اقليم ملوك ملكية مشتركة للشعب العربي كله وليس ملكا خاصا لشعب فلسطين . ثانيا : ان الشعب العربي كله ، ومن باب اولي شعب فلسطين وحده ، لا يملك الحق في التنازل ، او التفريط ، او المساومة ، على حرية فلسطين . ثالثا ان مسؤولية تحرير فلسطين واقعة على الشعب العربي كله وليس على شعب فلسطين وحده . رابعا ، ان كل الانفاقات ، او المعاهدات ، او القرارات ، والدساتير ، والقوانين ، والواقيات ، والتصريحات ، سواء كانت صادرة من دول اجنبية او دول عربية ، في الماضي او الان او في المستقبل تمس حرية فلسطين غير مشروعة قويا فهي ليست حجة على الامة العربية ولا قيда على حقها في تحرير فلسطين .

رابعا : ان الامة كتكوين تاريخي لم تتكون اعتباطا او مصادفة بل تكونت من خلال بحث الناس عن حياة افضل . فاذا كنا قد بلغنا خلال

المعاناة التاريخية الطور القومي ، أي ما دمنا امة عربية واحدة ، فان هذا يعني ان تاريخنا ، الذي قد نعرف احداه وقد لانعرفها ، قد استنفد خلال بحث اجدادنا عن حياة افضل كل امكانيات العشائر والقبائل والسعوب قبل ان نلتهم معا لتكون امة عربية واحدة وانها عندما اكتملت تكوينا كانت بذلك دليلا موضوعيا غير قابل للنقض على ان امة « وحدة موضوعية » قد نعرفها وقد لانعرفها ، بين كل المشكلات التي يطرحها واقعنا القومي ، ايا كان مضمونها ، وانها بهذا المعنى ، مشكلات قومية لا يمكن ان يجد حلها الصحيح الا بامكانيات قومية ، وقوى قومية ، في نطاق المصير القومي . قد يحاول من يشاء ان يحل مشكلاته الخاصة بامكانياته الخاصة ، ثم يقع بما يصيب ، ولكنه لن يلبث ان يتبين ، في المدى القصير او الطويل ، ان الحل الصحيح المتكافي مع الامكانيات القومية المتسق مع التقدم القومي ، قد اخطاه عندما اختار ان يفلت بمصيره الخاص من الوحدة الموضوعية للمشكلات التي تشكل حلولها المصير القومي الواحد .

وهكذا بينما احتاج الاقليميون الى الهزيمة المرة في حزيران (يونيو) ١٩٦٧ ليتعلموا ان احدا لا يستطيع ان ينتصر في معركة التحرر مادامت فلسطين محتلة ، لا يحتاج القوميون الى تجارب مريرة ليعرفوا ان احدا لن ينتصر في معركة تحرير فلسطين مادام للاستعمار قدم وقاعدة في الوطن العربي ، وان فلسطين لن تتحرر بغير امكانيات قومية ، وقوى قومية ، في نطاق معركة التحرر العربي واطار المصير القومي .

خامسا : واخيرا ، فان هذه الوحدة الموضوعية بين المشكلات التي يطرحها الواقع القومي بما تعنيه من ان حلولها الصحيحة المتكافئة مع المقدرة القومية غير قابلة للتحقق الا بامكانيات وقوى قومية في اطار المصير القومي ، تفرض الوحدة العربية كاداة يستحيل بدونها وضع كل الامكانيات والقوى القومية ، واستعمالها ، في سبيل حل كل المشكلات العربية ، وتحقيق المصير العربي الواحد . ان هذا لا يعني ان الاقليميين ودولهم عاجزون تماما عن تحقيق اي نجاح في مواجهة المشكلات التي يتصدون لها بل تعني تماما انهم لا ينجحون الا مؤقثا وانهم لن يلبثوا ان يتبينوا ، في المدى القصير او الطويل ، ان الوحدة لازمة لاطراد النجاح او الحفاظ عليه .

وهكذا نعرف من الان ، ان فلسطين لن تتحرر في غيبة دولة الوحدة ، وانها حتى لو تحررت لن تستطيع ان تحافظ على تحررها الا في ظل دولة الوحدة . كيف اذن فشلت وحدة ١٩٥٨ في تحرير فلسطين ؟ . لاسباب بسيطة . لانها كانت استجابة قومية ولكنها لم تكن وحدة قومية . فشلت في ان تتحول الى وحدة قومية . كانت اشتراكا بين اقليميين في الرئاسة وفي الحكومة ، وبقي الاقليميان منفصلين جماهيريا ، واقتصاديا ، وماليا ، وعسكريا فلم تكن تجسيدا لوحدة المصير داخلها . ثم انها قصعت بالاقليميين وتوقفت عن الامتداد ، فارتضت التجزئة ولم تجسد وحدة المصير خارجها . وهكذا انقلبت الى دولة اقليمية في اقليمين ، بدلا من ان تكون دولة الوحدة النواة لفقدت اساسها العقائدي ، ومضمونها القومي ، ففشلت .

- ٤ -

الى هنا نكون قد عرفنا الموقف القومي العقائدي من الوحدة وعلاقتها بتحرير فلسطين . غير ان هذا لا يكفي ، لان الموقف القومي العقائدي تعبير سلبي في مواجهة الواقع ، ويبقى ان نعرف كيف يحدد قوانا ويضبط حركتها الاجابية ، أي كيف تتحول القومية من وعي على الواقع الى حركة لتغيير الواقع . واين تقع العلاقة بين تحرير فلسطين والوحدة العربية في تلك « الحركة » .

وارجو الا يكون غائبا عنا ان حقيقة المشكلة التي نعالجها اخذة في الوضوح خلال الحوار . فنحن الان لسنا امام القضية الشكلية الاولى : ايها الطريق الى الاخر الوحدة ام تحرير فلسطين ، بل نحن امام الحقيقة الموضوعية لتلك القضية : علاقة النضال من اجل الوحدة

بالنضال من أجل تحرير فلسطين .

ولما كانت الحركة النضالية ، اية حركة نضالية لتغيير الواقع تتضمن خمسة عناصر هي : المنطق ، والفاية ، والقوى ، والاستراتيجية ، والتكتيك فسئرى فيما يلي - باختصار شديد - كيف نحدد لنا القومية العناصر الخمسة للحركة القومية وموقع معركة تحرير فلسطين منها : - (١) اما عن المنطق فهو محدد بالوجود القومي ذاته . بالامسة كواقع موضوعي . وبواقع الامة في مرحلة الانطلاق . وفي الواقع العربي وفائع كثيرة ، اولها اننا امة واحدة ولكن مجزأة وان فلسطين جزء من الامة العربية ولكن مفتتحة ، من هنا تكون البداية .

(٢) اما عن الفاية فهي محددة بوحدة الوجود القومي التي تعني اختصاص الشعب العربي كله بالوطن العربي كله ، فما يتفق مع ذلك الوحدة يبقى وما لا يتفق معها يجب ان يزول . ولما كنت الصهيونية تفتصب جزءا من الوطن العربي وكانت كل دولة عربية تسائر بجزء من ذلك الوطن ، وكان هذا ولا ينفقان مع وحدة الوجود القومي ، فان غاية النضال القومي تكون استرداد الارض العربية من غاصبيها ، والغاء تجزئتها واقامة دولة عربية واحدة عليها ، بما فيها فلسطين .

وهكذا يكون النضال من أجل الوحدة كهدف متضمنا النضال من أجل تحرير فلسطين ، ولكنه ينفي الفصل بين هدفي الوحدة والتحرير .

(٣) اما عن القوى فمحددة بوحدة المصير القومي . ولما كانت وحدة المصير القومي تعني ان الحل الصحيح لا يمكن ان يتحقق الا بامكانيات قومية ، وقوى قومية ، فان القوى المناضلة من أجل الوحدة لن تكون قادرة على النصر النهائي الا اذا كانت قوى قومية . اي الا اذا كانت مجسدة في ذاتها هدف الوحدة . وهي لا تكون كذلك اذا قبلت التجزئة الاقليمية فيها ، اي اذا قبلت ان تكون قوى اقليمية ولو كانت متحالفة .

وهكذا تكون وحدة القوى القومية شاملة المناضلين في معركة فلسطين ولكنها تنفي تجزئة القوى الى قوى قومية وقوى فلسطينية .

(٤) اما عن الاستراتيجية فهي محددة بالوحدة الموضوعية للمشكلات التي يطرحها الواقع القومي فلا بد من ان تكون استراتيجية واحدة تعمل بين الواقع القومي والمصير القومي . ولما كانت الوحدة العربية الشاملة لانقوم الا بعد التحرر الكامل لكل اجزاء الوطن العربي فان التحرر بشكل المرحلة الاولى من استراتيجية النضال من أجل الوحدة . وهي استراتيجية ملزمة للمناضلين في كل جزء : التحرر كمرحلة اولى من نضال فايته الوحدة . وهكذا تدخل معركة تحرير فلسطين في نطاق المرحلة الاستراتيجية الاولى من النضال القومي من أجل الوحدة العربية : مرحلة التحرر . ويصح القول بان تحرير فلسطين هو الطريق الى الوحدة بشرط ان نفهمه على انه طريق دخول « فلسطين » الى دولة الوحدة العربية .

ومن ناحية اخرى فان وحدة الاستراتيجية تعني انه كلما انتصرت القوى القومية في ساحة معركة القوت بقوتها في الساحات الاخرى الى ان تتحقق الوحدة العربية الشاملة . وهكذا يكون النضال القومي ملتزما بسحق الاقليمية والغاء التجزئة في الاجزاء المتحررة واقامة دولة الوحدة النواة ثم الدخول بها معارك تحرير وتوحيد باقي الاجزاء . وتضاعف المقدرة على النصر - هنا - لاشك فيه ، ولكنه ليس مصدر الالتزام بتحقيق الوحدة النواة والدخول بها معركة التحرير ، بل مصدره الموقف القومي المعاندي . وعلى هذا يصح القول بان الوحدة هي الطريق الى تحرير فلسطين بشرط ان نفهمه على انه طريق الوحدة النواة السى الوحدة الشاملة .

(٥) اما عن التكتيك فلا يتوقف على القوى القومية ، ولكن على ظروف المعارك ، وقوى الاعداء ، واساليبهم ، وغاياتهم . والقوى القومية مطالبة في هذا بان تلتزم الاسلوب العلمي في المواقع التكتيكية لهزيمة القوى المعادية . ولكن - وهذا بالغ الاهمية والخطورة - في نطاق الالتزام الاستراتيجي . أي الا تترك للقوى المعادية فرصة استدراجها

من خلال المناورات التكتيكية الى خارج خطها الاستراتيجي ، او ان تندفع هي الى قبول اي نصر تكتيكي يكون على حساب الفاية الاستراتيجية . وهكذا لا يجوز ان نتنازل ، او نراجع عن هدف الوحدة العربية من أجل النصر التكتيكي في اية معركة ولو كانت معركة تحرير فلسطين . وهكذا يستقيم لنا - كما ارجو - فهم العلاقة بين الوحدة وتحرير فلسطين في هذه المرحلة . على وجه يمكن تلخيصه في جملة قصيرة : التحام القوى القومية في قوة مناضلة واحدة نخوض معركة تحرير فلسطين ونفرض الوحدة في الاجزاء المتحررة ثم ندخل بها المعركة لنأمين النصر النهائي في معركة تحرير فلسطين حتى نستطيع ان تكسب فلسطين لدولة الوحدة .

فهل هي علاقة صحيحة ؟

هنا يأتي دور الممارسة لتكون محكا لاختبار صحة المعرفة العلمية . فماذا تثبت الممارسة ؟

- ٥ -

اما على الجانب العربي فلم يكف أي قادر على الكلام ، منذ حزيران (يونيو) ١٩٦٧ عن القول بان معركة تحرير فلسطين معركة عربية ، وان مسئولية تحرير فلسطين تقع على الامة العربية كلها ، وان التماسل مع « الواقع الملهوس » - كما قالت احدى النشرات الصادرة من الجبهة - اثبتت انه : « من الواضح ان النضال من أجل تحرير فلسطين ليس مهمة الشعب الفلسطيني وحده بل مهمة الشعوب العربية كلها وان انجاز هدف التحرير وتصفية الكيان الاسرائيلي لا يمكن ان يكون الا حصيلة نضال الشعوب العربية كلها في حرب شعبية طويلة الامد ضد الامبريالية والصهيونية على امتداد الارض العربية . » (وانه) ما لم تتم تعبئة طاقات الجماهير العربية كلها فان سحق العدوان الاسرائيلي وتدمير جذوره يبقى حلما غير قابل للتحقيق (الجبهة الشعبية الديمقراطية لتحرير فلسطين - حركة المقاومة الفلسطينية في واقعا الراهن) كلهم ، كل المساهمين في المعركة ، قادة ، وقواعد ، وحكومات لا يكونون عن الاستئانة بالمائة مليون عربي ، وتحملهم مسئولية معركة التحرير التي لا يمكن ان يتسم النصر فيها بغير قوة الجماهير العربية . حتى الاقليمية الفلسطينية تدعو الجماهير العربية الى ان تحشد نفسها في جبهة مساندة .

اذن « فالواقع الملهوس » قد اثبت ان النصر لا يتم الا بالتحام الجماهير العربية وفاء لمسئوليتها عن تحرير فلسطين . وهو صحيح .

ولكن الذين يستغيثون بالامة العربية ، وبالمائة مليون عربي ، ويحملونهم مسئولية تحرير فلسطين لم يقولوا شيئا عن حقوق المائسة مليون عربي في فلسطين (المتحررة) او في ازالة اثار العدوان . لم يقل احد كلمة واحدة اجابة عن السؤال الذي يهم الجماهير العربية : لماذا يموتون من أجل تحرير فلسطين ؟ ليست المسئولية هي الوجه الآخر للحق ؟ فاين حق الامة العربية في فلسطين ، وكيف يتجسد ؟ ان من اغرب ما قرانا في هذا مقالته اولئك الذين اصدروا نداءهم المنشور عن حلم التحرير الذي لا يتحقق الا بنضال الشعوب العربية تبريرا لدخول الجماهير معركة التحرير . قالوا : لان الجماهير الكادحة لا تملك شيئا تخسر . كان الجماهير الكادحة لا تملك الحياة . مع انها تملك مع الحياة امل الوحدة الاشتراكية . ويستغيثون بالجماهير العربية دفاعا عن الكرامة العربية . والكرامة العربية عزيزة وتستحق القتال دفاعا عنها . ولكنها ليست كلمة فارغة . انها تعني حياة كريمة مطهرة من المذلة ولا يريد احد ان « يمد » الجماهير العربية حتى بالحياة الكريمة المطهرة من المذلة ولو بعد التحرير ، ربما لانهم يعرفون ان ذلك وعد لا يتحقق الا في دولة الوحدة العربية وهم لا يريدون ان يلتزموا بوعد الوحدة بعهد التحرير . ان الجماهير العربية ليست بلهاء وقد كان لها في حزيران (يونيو) ١٩٦٧ عبرة لاتنسى ، فاذا كان احد يظن انها ستقاتل حتى الموت الى ان تتحرر فلسطين لمجرد ان يعود الامر في الوطن العربي الى

دولة عربية واخرى على جانبي فلسطين . ان دولة صغيرة « حاضرة » تقوم على ١٠٠٠٠ كيلومتر مربع على صفتي نهر الاردن ستحمي كل دولة عربية ضد تدخل اية دولة عربية اخرى ..

« ان توازن القوى حول قتال السويس يتوقف اذن على استقلال فلسطين بالنسبة الى العالم العربي ، يتوقف على دولة في فلسطين يكون كسويسرا عند ملتقى القارات الثلاث . ان هذا الاستقلال يتفق تماما مع طموح الاستعمار اليهودي ، ذلك لان اليهود وحدهم هم الذين ستكون لهم مصلحة في هذا الاستقلال وليس المسرب اذ ان هؤلاء سيكونون من الدعاة المتحمسين للاندماج في دولة عربية كبرى » .

ان هذا الكلام القديم يبدو حديثا ، لانه يعبر عن استراتيجية معادية وضعت قديما وما تزال تحكم تكتيك القوى المعادية . ومن حين الى اخر يعبرون عنها بوضوح وقوة . في تشرين ثاني (نوفمبر) ١٩٥٨ اي بعد قيام وحدة ١٩٥٨ نشرت مجلة الاوبزرفاتور دي مويان اوربان مقالا بمناسبة الذكرى الثانية لحرب ١٩٥٦ قالت فيه : « ان التفوق الاسرائيلي قدم ضمانا لحماية الوضع القائم ضد المحاولات الوحشية . لقد اصبح واضحا ان حفظ التوازن فيما بين الدول العربية المجاورة لاسرائيل والدول العربية عموما مهمة يتولاها الاسرائيليون وتدخل في نطاق واجباتهم . اننا نقوم هنا ، اذا صح التعبير ، على تنفيذ « مبدأ مونرو » خاص بالشرق الاوسط . ان القرار الذي اتخذناه بهذا الخصوص منذ عشر سنوات (اي منذ ١٩٤٨) . قد ادى الى الاستقرار والسلام بدلا من الخوف » . وفي كانون اول (ديسمبر) سنة ١٩٦٦ قال ليفي اشكول في رسالة بالراديو « ان سياسة اسرائيل منذ ١٩٥٨ (اي منذ الوحدة) . ان تحول ولو بالقوة دون اي تغيير يحدث في الوضع القائم في الدول العربية » . وفي شباط (فبراير) سنة ١٩٦٧ قال ابا ايان في تصريح ادلى به في لندن : « يجب ان يكون واضحا ان معيار المنطقة العربية لا يمكن ان يكون الوحدة ، بالعكس انه الاستقلال القائم على التجزئة » .

وهكذا تثبت الممارسة - ممارسة المعركة ضدنا - ان القوى المعادية قد غزت فلسطين مقدمة لغزو مزيد من الارض العربية لاقامة دولة يهودية وظيفتها ان تحول دون الوحدة العربية الشاملة كهدف لستراتيجي لتلك القوى المعادية .

وهذا يعني ان طبيعة معركة تحرير فلسطين التي تفرض التحام الجماهير العربية تختم ان يكون التحامها من اجل الوحدة كهدف استراتيجي للقوى العربية . وبهذا تقدم طبيعة المعركة الدليل على صحة الموقف القومي من العلاقة بين الوحدة وتحرير فلسطين .

- ٦ -

اذا كان هذا هو الحل الصحيح ، فما الذي يحول دونه ؟
اولا ، وقبل كل شيء ، عدم وفاء القوى القومية بمسئولياتها . فلو ارادت الوفاء لما حالت اية قوة على الارض دون ان تلتحم في قوة مناضلة لتحرير فلسطين واقامة دولة الوحدة .

ثانيا : الاقليمية العربية . والاقليمية كغرض للقومية تقوم على اساس ان كل اقليم عربي تكوين اجتماعي (مجتمع) قائم بذاته مستقل بمصيره . ولما كان الاستقلال علاقة ذات طرفين او اكثر (استقلال بالذات عن الغير) فان دلالة الاقليمية تتجاوز اي اقليم لتصبح علاقة قائمة على تبادل الاعتراف بتجزئة الوطن العربي تجمع الاقليميين في كل مكان ، حتى الذين لا ينتمون الى دولة عربية ، لتضعهم جميعا في مواجهة الشعب العربي في موقف مضاد لوحدة القومية . وتتجسد هذه الاقليمية في الموقف الاقليمي من المشكلات العربية ، ومن معركة تحرير فلسطين ، بوجه خاص ، لان الاقليمية متصدية فعلا للمعركة دفاعا عن فلسطين او دفاعا عن الاجزاء التي احتلت بعد ١٩٦٧ ولكن من موقف اقليمي .

وقد قلنا دائما ونقول الان ان الاقليمية فاشلة .

ما كان عليه قبل حزيران (يونيو) ١٩٦٧ فيتعلم ان الفناء لا ينفع صاحبه ابدا . والفناء وباء في الاقليمية العربية . بدليل انهم مازالوا يتصرفون على امل ان كل شيء سيمضي كما كان . بل ان منهم من هو مشغول عن المعركة بمخططات التوسع بعد المعركة فهو يدخر قواه ليبنى في الارض العربية امبراطوريته الخاصة . وكل هذه اوهام . لايساويها وهما الا توقع استجابة الجماهير العربية لدعوة الالتحام من اجل الموت لا شيء اكثر ، واستنفارها بالحديث عن المسؤولية بدون التزام بحقها في الارض العربية . والوحدة العربية هي التي نجسد هذا الحق لاشيء غيرها . وهكذا نرى انه اذا كان « الواقع الملهوس » في المعركة يعلق النصر على التحام الجماهير العربية وكان هذا الالتحام لا يتم الا على هدف الوحدة فان هذا « الواقع الملهوس » يقدم دليلا من الممارسة على ان النصر لا يتم الا بالتحام تحرير فلسطين بالوحدة العربية .

اما عن الجانب الاخر ، جانب القوى المعادية فان الامر اكثر وضوحا . فهي تخوض معركتها ضد الامة العربية وليس ضد اية دولة عربية . وهذا واضح من ان المعركة الصهيونية عندما وضعت مخططاتها لغزو الوطن العربي في مؤتمر بال سنة ١٨٩٧ لم تكن هناك اية دولة عربية قائمة لا فلسطين ولا غير فلسطين . قد تصطدم الصهيونية بتكتيكها مع دولة عربية قائمة او اخرى نبعثا لما تتبينه من مخاطر مؤفته . ولكن خطتها الاستراتيجية تستهدف اقامة دولة يهودية من الفرات الى النيل ، بصرف النظر عما هو قائم على تلك الارض من دول او نظم او قوى . الغزو الصهيوني موجه اذن الى الامة العربية . فهي الطرف الاصيل في المعركة وهذا يقتضي ان تكون قواها في المعركة قوى قومية ملتزمة .

واذا كانت الحركة الصهيونية ذات اهداف محددة واستراتيجية خاصة ، فان من عناصر تلك الاستراتيجية التحالف مع القوة الاستعمارية المتفوقة . تحالفت مع المانيا اولا ، ثم مع بريطانيا ثانيا ، ثم مع الولايات المتحدة الامريكية اخيرا ، تبعا لانتقال قيادة الاستعمار العالمي . وللاستعمار العالمي موقف عدائي لم يتغير ضد الوحدة العربية . هو الذي صنّع التجزئة ابقاء للتخلف حتى يظل مسيطرا على مقدرات الامة العربية . وهو الذي يحرس التجزئة حتى لا تقوم الوحدة . وهكذا التفت المصالحح الاستعمارية مع المصالحح الصهيونية لاقامة دولة يهودية على الوطن العربي تحقق اهداف الصهيونية وتحول دون الوحدة معا .

قرانا كلنا عن تقرير كاميل بونومان سنة ١٩٠٧ الذي انتهى الى ان حماية المصالحح الاستعمارية في الوطن العربي ستلزم اقامة حاجز بشري قوي وفربب يفصل المشرق العربي عن المغرب العربي وبحول دون الوحدة العربية المتوقعة . ولقد كنت مهتما بالتعرف على هذا التقرير في مصدر رسمي تحقيقا لصحة الاشارة اليه في الكتابات الخاصة . الى ان اطلعت على ملخص له منشور في وثيقة عربية رسمية فاصبح حقيقة تمكن الاشارة اليها . ولكنها ليست الحقيقة الوحيدة ، فقد كانت من ضمن المكاسب التي تحققت بعد هزيمة (حزيران) يونيو ١٩٦٧ ان اصبح للقفية العربية انصار من الدارسين في اوربا وخاصة من الفرنسيين . وعرفنا مما كشفوه من وثائق علاقة الغزو الصهيوني بالوحدة . من هذه الوثائق ما نشره بيير دبسترا في كتابه « من السويس الى العقبة » صفحة ٥٦ نقلا عن كتاب نشر في فرنسا سنة ١٩٢٧ بعنوان « الله اكبر » الفه « محمد اسعد بك » ، وهو اسم مستعار لاحد عملاء الصهيونية في الوطن العربي . والكتاب عبارة عن تقرير كان مقما الى احد قادة الحركة الصهيونية العالية هو المستشرق النمساوي الدكتور فولفجانج فايس . يقول كاتبه :

« ان خلاصة الاسباب الجديدة للكفاح من اجل الارض المقدسة هو موقعها الاستراتيجي وبأبصره في مستقبل المنطقة . فاو عادت فلسطين الى دولة عربية موحدة تضم مصر لقامت هناك قوة عربية مسلحة تستطيع ان تتحكم في قتال السويس والطريق الى الهند . اما اذا ظلت فلسطين مستقلة ، او اصبحت دولة يهودية ، فانها ستقوم عقبة في سبيل انشاء هذه الدولة الكبرى حتى لو نمت الوحدة بين

الحل القومي ، إذن ، هو الحل الصحيح لمشكلة تحرير فلسطين . فهل هناك موضع في هذا الحل لمشكلة الإقامة في فلسطين المتحررة . تلك المشكلة التي يقدّمون لها صيغة فلسطين المسماة « ديموقراطية » ، حلا يرضي - فيما يقولون - الرأي العام العالمي ؟ . ان حلها القومي واضح وصريح . اذ بمجرد ان ننسى التمييز الديني والعنصري تقدم لنا « القومية » الحل الصحيح . فالقومية لا تقبل الاستقلال الاقليمي لفلسطين عن الامة العربية . وفلسطين الاقليمية فاشلة من الآن في حل مشكلة الإقامة فيها . فهي « دولة » يواجه فيها مليونان من المجنى عليهم مليونين من الجناة حول جسم الجريمة: الدار المهجورة وقد سكنت ، والارض المتروكة وقد زرعت ، والاموال المنهوبة وقد اصبحت اموال الآخرين . ثم يقال لهم لا تذكر ما كان وعيشوا « ديموقراطيين » ، كان الديموقراطية تعويذة سحرية تظهر النفوس بامر من القائلين . ان فلسطين مهما تكن ارض السلام ستضيق بمن فيها وتنتهي حرب التحرير لتبدأ الحرب الاهلية في ارض فلسطين . القومية لا تقبل الا دولة الوحدة ودولة الوحدة اكثر رحابة من فلسطين . وفي دولة الوحدة مكان لكل الذين يريدون ان يعيشوا آمنين . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى فان للامة العربية ابناء من اليهود في فلسطين المحتلة وفي اماكن كثيرة من الارض . اولئك العرب اليهود . انهم يحملون لسبب او لآخر الهوية الاسرائيلية او هويات اخرى اجنبية . وهم لسبب او لآخر قد انتقلوا الى فلسطين او غادروا الارض العربية الى اماكن اخرى . كل هؤلاء عرب بصرف النظر عن معتقداتهم الدينية . ولكل هؤلاء حق قومي في ان يقيموا في رحاب امتهم على وطنهم العربي في فلسطين او في غير فلسطين . ولكل هؤلاء حق في ان تكون دولة الوحدة الاشتراكية الديموقراطية دولتهم القومية التي تحميهم ضد التعصب وتوفر لهم الامن واسباب التقدم الاجتماعي . وكل هؤلاء مطالبون بان يعبروا عن ولائهم لامتهم وان يرتفعوا بوعيهم الى مستوى المسؤولية القومية ، وان يعرفوا ان ارض فلسطين هي ارض امتهم العربية ، وان لهم حق الإقامة فيها سواء كانوا فيها من قبل ، او كانوا وافدين اليها من اقطار عربية اخرى . وان من حقهم ان يعودوا اليها ، او الى اي مكان من الوطن العربي ان كانوا قد غادروا ارضهم العربية . بل انهم في القومية سواء مع اخوتهم العرب الذين اكرهوا على مفارقة فلسطين ، لا فضل لاحد منهم على الآخر الا بقدر ما يجسد فكارا ومسلكا ولاءه القومي لامتة العربية . وحتى الذين تورطوا منهم فوجدوا انفسهم في مواقع الخيانة لامتهم ، ويقتلون اخوتهم العرب طاعة لاسادتهم الصهاينة فان جزاءهم سيكون متعادلا مع ما كان لهم من حرية في الاختيار ، وعلى ما يكون لهم من موقف يختارونه في الصراع العربي ضد الغزو الصهيوني . ولكنهم في كل الاحوال لن يكرهوا على مفارقة ارضهم العربية ولن يفتقدوا حماية دولة الوحدة .

اما الذين خانوا اوطانهم فهجروها ، وجاءوا غزاة للوطن العربي فلا مكان لهم في الارض العربية . وعليهم ان يلحقوا بامتهم حيث كانوا ، ولسنا مطالبين ان ندفع لهم ثمن الخيانة او ان نقدم لهم مكافأة على العدوان .

ذلك هو الحل السلمي الوحيد المقبول قويا .

وهو حل لا نبتكره نغافا لدعاة السلام ، انما نقدمه دليلا على سهولة الاهتداء الى الحلول السلمية الصحيحة من الموقف القومسي العقائدي لانه الموقف الصحيح . وليس ادل على انه الحل السلمي الصحيح من ان المهاتما غاندي قد طرحه منذ ربع قرن . ولا احد ينكر ان غاندي كان رمزا خالصا للسلام الانساني مع انه لم يكن عربيا قويا . قال غاندي في ١٤ تموز (يوليو) سنة ١٩٤٦ : -

« ان فلسطين للعرب بذات المعنى الذي تعتبر فيه انكلترا للانجليز وفرنسا للفرنسيين . انه لخطأ بين ، وامر غير انساني ، ان يفرض

ولسنا نحتكم لتجربة الفشل في السنين الماضية ، لان هناك من يتوهمون ان تغيير القيادات الاقليمية قد يكون سببا للنصر . وذلك من اوهام الاقليمية . لان فشل الاقليمية كامن في ذاتها مهما تكن نوايا قادتها . ففي معركة تحرير فلسطين مثلا ، تقتقد الاقليمية (غير الفلسطينية) حتى مبررات القتال . ان استقلال الدول الاقليمية ذاتا ومصيرا يجردها من اي حافز للقتال من اجل تحرير فلسطين لسبب بسيط هو ان فلسطين تقع خارج حدود الدول الاقليمية المستقلة ذاتا ومصيرا . واكثر الاقليميين امانة هم الذين يعترفون بهذا ويبحثون عن مخرج لاسترداد ما ضاع من ارضهم ثم يلغون مسؤولية تحرير فلسطين على شعب فلسطين . واذا قيل ان اسرائيل تمثل خطرا على الدول العربية فان المسألة - بمنطق الاقليمية - تكون كيف تؤمن وجودها من هذا الخطر . وهو ممكن ولو بالمساواة على ارض فلسطين ذاتها ، ولو بقبول حماية واحدة او اكثر من الدول الكبرى . كل هذا ممكن بدون حاجة الى تحرير فلسطين ، واذا لم يكن ممكنا فسان الاقليميين سيفاللون دفاعا عن ارضهم ان استطاعوا ، ولكنهم لن يصلوا ابدا - ولو استطاعوا - الى حد دخول معركة تحرير فلسطين .

هذا من ناحية ،

ومن ناحية اخرى فان « الاقليمية » المستقلة ذاتا ومصيرا تعني اولا استثمار كل دولة عربية بالجزء الذي تقوم عليه فهي تقتصبه من الامة العربية . وتعني ثانيا حرمان الشعب العربي فيها من حقه في الارض العربية خارجه فهي نجسه فيه . وبهذا تحول - سلبيا وايجابيا - دون النحام الجماهير العربية في قوة موحدة لتحرير فلسطين واقامة دولة الوحدة . وبهذا لا تخدم الا الغزو الصهيوني لفلسطين . ولهذا عندما يتحدث الاقليميون عن تحرير فلسطين لا يصدقهم احد ويسخر منهم العالم كله . والعالم على حق لان الاقليمية المستقلة بمصيرها عن فلسطين تكون غير منطقية عندما لا تترك فلسطين لمصيرها المستقل ان على الشعب العربي في كل مكان ان يفلت من شرار التضييل ولو احتراماً لارواح الشهداء من ابناءه الذين راوحوا ضحية التضييل الاقليمي . والحقيقة اننا ما دمنا متفقين على ان التجزئة قدسهلت غزو فلسطين ، فيجب ان نعترف بان الغزو الصهيوني لفلسطين قد بدا واتسع وما يزال قائما في حماية الاقليمية العربية التي تجسد تلك التجزئة . واذا كنا متفقين على ان الاقليمية العربية مشتبكة في صراع ضد الصهيونية دفاعا عن استقلالها ، فيجب ان نعترف بان هذا الاستقلال لا يعني انها ستخوض معركة تحرير فلسطين ، بل يعني انها طالما بقيت في الوطن العربي فتستول ، بكل الطرق من اول الماظلة اللفظية الى اخر التصفية الجسدية دون النحام القوي القومية لدخول معركة تحرير فلسطين ، اي ان استقلالها ذاته يحول دون تحرير فلسطين ، وانها يجب ان تسقط لتقوم دولة الوحدة حتى تتحرر فلسطين .

اما الاقليمية الفلسطينية فلها مصلحة مؤكدة في تحرير فلسطين . ولا شك في انها ستقاتل ما استطاعت لتحرير فلسطين . ولكن الاقليمية ستخذلها . الاقليمية فيها والاقليمية خارجها . هذا لا شك فيه . ان شعار الاستقلال عن الدول العربية بمعركة تحرير فلسطين يتضمن حتما استقلال الدول العربية عن معركة تحرير فلسطين . وليس صحيحا ان يقال انه مع ذلك لا يعني الاستقلال عن الجماهير العربية ولا يحول دون النحامها في معركة تحرير فلسطين . لان مجرد الدعوة الى النحام الجماهير العربية يعني دعوتها الى كسر القيود الاقليمية وهو امر يمس صميم وجود الدول الاقليمية ويتناقض مع استقلالها عن فلسطين واستقلال فلسطين عنها . ان كان هذا تكتيكا فهو تكتيك فاشل لانه ينطوي على مغالطة مكشوفة . وكل تكتيك ناجح يجب ان يكون منطبعا عقائديا واستراتيجيا والا فهو مغامرة او مقامرة .

اهل فلسطين العرب الى الاقطار العربية المجاورة . وان الزعيم الصهيوني مناحم بييجين قال : « ان مذابح الاسر العربية عمل رائع من اعمسال الاستراتيجية العسكرية » . وان الزعيم الصهيوني بن جوريون قل : « علينا ان نتلقن الدرس بان الهزائم العسكرية في حد ذاتها لا جدوى من ورائها ما لم يعقبها اجراء فعال وعلينا ان نستخدم الانتصارات العسكرية كاساس للتوطن السكاني الذي لا يمكن اغفاله » . وانه فيما بين يومي ١١ - ١١ - ١٩٤٨ و ١٧ - ١١ - ١٩٦٦ اصدرت الجمعية العامة للأمم المتحدة ثمانية عشر قرارا بعودة الشعب العربي الى فلسطين فقال الزعيم الصهيوني ابا ايان : « حتى لو صوتت الأمم المتحدة بنسبة ١٢١ الى واحد فلن نقبل قرارها » .

فهل فقدوا بهذا كثيرا من الراي العام العالمي ؟
لنكف اذن عن « النفاق » باسم الانسانية فان النفاق لا يخدع احدا . ان الاوروبيين الذين يريدون كسبهم نفاقا هم الذين القوا باليهود في الافران الموقدة وليس في البحر . وهم الذين اهلكوا من انفسهم خمسين مليوناً في حربين خلال ربع قرن دفاعاً عما يعتقدون انه حق . ونعلموا من كل هذا ان دعوة الحق التي تهرب من حلبة الصراع دفاعاً عنه دعوة منافقة .
ولنقلها صريحة قاطعة : اذا فرض علينا العالم ان نخنار بين ان يذهب العرب الى جوف الصحراء ، او ان يذهب الصهاينة الى اعماق البحر ، فليذهب الصهاينة الى اعماق البحر ، ولن نكون نحن المسؤولين ، بل العالم هو المسؤول .

- ٨ -

واخيراً ،

فلست غافلاً عن ان هذا الحديث قد ترك وراءه سؤالاً ما يزال معلقاً بدون اجابة . ذلك هو السؤال الخاص بالمضمون الاجتماعي لعلاقة الوحدة بتحرير فلسطين . وهو سؤال بالغ الاهمية بحيث لا تمكن الاجابة عليه اجابة قاصرة على هامش الموضوع الذي نتحدث فيه . وبكفي ان نقول هنا - ونرجو الا يخطئ احد في فهم العلاقة بين ما نقول وما قلنا - اننا نتحدث كاشتراكيين . فالقومية عندنا اطار الاشتراكية ووعاؤها . والتحرر مرحلة اولى في سبيل الوحدة التي هي بدورها اداة بناء الاشتراكية . والقوى القومية هي التي تخوض معارك التحرير والوحدة لتحقيق حياة اشتراكية لكل الجماهير العربية . باختصار : ان المصير القومي الذي تحدثنا عنه كثيراً ، والتزمناه غاية ، هو مصير قومي اشتراكي .
ذلك لان الناس لا يقاتلون حتى الموت عبثاً ، بل يقاتلون من اجل حياة افضل (٢) .

عصمت سيف الدولة

القاهرة

(٢) محاضرة القيت في دار نقابة المحامين بعمان - الاردن .

المكتبة الوطنية وفروعها

البحرين - الخليج العربي

وكلاء توزيع كتب ومجلات وادوات مدرسية
اطلبوا منها

مجلة « الآداب » ومنشورات « دار الآداب »

اليهود على العرب . ان ما يجري في فلسطين اليوم لا يمكن ان يوجد له مسوغ من اي قانون اخلاقي للسلوك . . انها جريمة ضد الانسانية ان يقبر العرب الاعزاء لكي يتخذ اليهود كل فلسطين او جزءاً منها وطناً قومياً لهم . ان التصرف الامثل هو الاصرار على معاملة اليهود معاملة عادلة في اي مكان ولدوا ونشأوا فيه » .

ونحن باسم القومية العربية نصر على معاملة اليهود العرب معاملة عادلة في وطنهم العربي ، وما على الأمم الاخرى الا ان توفي بمسؤولية السلام فتحمي ابناءها اليهود من التعصب ضد السامية . وبهذا الحل تحل المشكلة ويسود السلام .

ان دعوتنا القومية ، اذن ، دعوة سلام في جوهرها . واننا لمسئولون قومياً عن تحرير العرب اليهود من القهر العنصري المفروض عليهم في ارض فلسطين . ومسئولون قومياً عن عودة العرب اليهود الذين غادروا وطنهم العربي وتوحيصهم عن اي عسف لم يحترم انتماءهم القومي للامة العربية . ولكننا غير مسئولين على اي وجه عن ارضاء التعصب الاوروبي ضد اليهود او التعصب الصهيوني ضد البشريين ، بان نقيم للصهيونية دولة في ارضنا ، سواء في فلسطين ، او حتى في الربع الخراب من الصحراء القاحلة . لا احد يملك هذا ولا احد يستطيعه . فان جنحوا الى السلم جنحنا ، وان اصرروا على البقاء اكرهناهم على العودة الى اوطانهم ، ونعد لهم ما نستطيع من قوة .

اهي عودة الى شعار القائهم في البحر ؟

ان هذا لا يتوقف علينا ، ولكن على الطريقة التي يختارونها للجلاء عن الارض العربية . علينا ان نكف « عن النفاق » باسم الانسانية فان الحرب ليست مباراة رياضية ، بل هي صراع وحشي ، ومجزرة بشرية . واذا كان ثمة من يعني الانسانية نفاقاً فليبحث اولاً عن المسئول عن المجازر البشرية والعرب لم يكونوا ابداً مسئولين .

في اواخر الحرب الاوروبية الثانية كانت اغلبية اليهود الالمان في سجون النازية . وكانت النازية في مازق اقتصادي وعسكري لا يمكنها من الابقاء عليهم . فاتفقت النازية والصهيونية في مفاوضات مباشرة جرت في سويسرا على ترحيلهم من المانيا . وعرض الامر على الحلفاء ، فاحالوه الى لجنة برئاسة اللورد موبن الانجليزي . ثم استقر الراي على انه بالرغم من مخاطر الابادة الجدية التي تعدها النازية للتخلص منهم ، الا ان ترحيلهم من المانيا سيخفف عنها بعض متاعبها ويعوق انتصار الحلفاء . وقرروا جميعاً ترك اليهود للموت فايديوا بالوحشية التي نذكرها . ونذكر ايضاً ان الحركة الصهيونية طاردت من اجل هذا اللورد موبن حتى قتلتها في شوارع القاهرة .

انها الحرب . والصهاينة اول من يعلمون هذا ، ويعاملوننا وفقاً له .

فاذا كان واحد من العرب قد قال - اخيراً - اننا سنلقي الاسرائيليين في البحر ، فلينذكر المنافقون ان الزعيم الصهيوني وايزمان قد قال : « لا ادع سرا اذا قلت اننا اتفقنا مع بريطانيا على تسليمنا فلسطين خالية من العرب قبل نهاية الانتداب » . وان الزعيم الصهيوني جابوتنسكي قال : « ان فلسطين يجب ان تكون لليهود اما العرب فلهم الصحراء . ان اتباع سياسة اللين مع العرب للتوصل الى اركان الوطن القومي اليهودي في فلسطين ثم اجلاء العرب عنها تدريجياً مع الزمن . سياسة مملعة يطول شرحها ، لانه اصبح معروفا لدى العرب ما هي الغايات التي يسعى اليها اليهود ، ولذلك بسات من الضروري مجابهة العرب بالامر الواقع وافهامهم ضرورة الجلاء الى الصحراء » . وان الزعيم الصهيوني اسرايل فرانكويل قال : « ان فلسطين وطن بلا شعب فيجب ان تعطى لشعب بلا وطن ، وواجب اليهود في المستقبل ان يضيّقوا الخناق على سكان فلسطين العرب حتى يضطروهم الى الخروج منها » . وان الزعيم الصهيوني سميلانسكي قال : « ان فلسطين يجب ان تكون وطناً للشعب اليهودي وانه من الممكن نقل

ثقافتنا المعاصرة بين الاصلالة والتقليد

— تمة المنشور على الصفحة ٧ —

النسبي داخل المحافظة المطلقة . فقد احيى لطفي السيد ارسطو على طريقة عصر النهضة الاوربي عندما رأى فيه بعثا للعقلانية ودعوة للفكر الحر دون ان يرى فيه نموذجا للفكر العلمي ، واتخذ طه حسين نهج الشك الديكارتي وطالب بالفحص والتدقيق ووضع اسسا نقدية للتراث القديم وذلك لان مهمة ديكارت كانت مهمة اصلاحية محضه في احياء التراث القديم على نمو افضل ولانبات وجود الله بطريقة اكثر اقناعا دون ان يبعث سبينوزا لانه اشد جراءة على التراث واشد حسما في رفض ما فيه من اساطير وأوهام ودون ان يبعث فولتير وجرانته على رفض التشبيه والتجسيم والقضاء والقدر والمعجزات وكل التصورات التقليدية للدين ودون ان يبعث فيورباخ او من يتميزون بروح العنف وبالرفض المطلق .

ثانيا - بعض مظاهر التقليد في افكرنا المعاصر :

ويحدث في بعض الاحيان اننا نتجرا وناخذ موفقا من الثقافة الغربية ، ولكننا نكون في ذلك مقلدين وتابعين ، مما اضر بقضايانا الفكرية والسياسية اشد الضرر . فهناك بعض الاتجاهات التي يعارضها الغرب لاسباب خاصة به ونحن ، تقليدا منا له ، نعارضها ايضا مع اننا احوج الناس اليها ، وعلينا الدفاع عنها والدعوة لها ، والعمل على نشرها وتطويرها . وهناك اتجاهات اخرى يدافع عنها الغرب ويروج لها ، ونحن ، تبعية منا له ، ندافع عنها ايضا ، ونروج لها مع ان الاجدى بنا ان نهاجمها وان نعمل على توضيحها وعلى بيان خطورتها . (١) فمن المسائل التي يعارضها الغرب الان ونحن نعارضها مثله مع انه الاجدى بنا الدعوة لها ما نجده في الغرب حاليا من هجوم عنيف على روح التخصص الذي اضاع النظرة الشاملة للكون ومن نأيد لهذه النظرة الشمولية كما هو الحال عند برجسون في نقده لتخصص العلوم وعند ليفي شتراوس في دعوته لاستقلال البناء العقلي عن عناصره المادية ، وعند هوسرل في تأكيده الاستقلال الكل عن الاجزاء المكونة له . لقد نشأت روح التخصص اولا كمطلب للحياة العملية خاصة في القرن التاسع عشر عندما اقتضت الثورة الصناعية التخصص الدقيق ، وقد ادت روح التخصص الغاية منها وقضت على روح الشمول والعمومية التي تميز بها القرنان السابع عشر والثامن عشر عندما كان الفيلسوف يعرف كل شيء في علوم الطبيعة وعلوم الرياضة وعلوم الانسان ، وهي الروح التي كانت سائدة في العصر الوسيط بصد ان اخذ الطابع العقلي الانساني . ولكن روح التخصص الان قد انتهت الى غير ما هدفت اليه ، فقد اضر التخصص بالنظرة العلمية نفسها التي تحتاج الى نظرة شاملة ، فكثيرا ما كان حل احدى المشاكل العلمية موجودا في مفهوم من ميدان اخر . ولقد نشأت محاولات عديدة للربط بين العلوم الجزئية حتى يمكن الرجوع الى النظرة الشمولية من جديد ، فهناك المنطق النفسي ، والمنطق الرياضي ، والكيمياء العضوية ، والميكانيكا التجميعية وعلم النفس الاجتماعي ... الخ

ولكن في مثل بيئتنا تصبح الدعوة الى الشمول والقضاء على روح التخصص دعوة ضادة بعقليتنا التي ما زالت تنحو نحو العلمية ، فنحن مازلنا على مشارف عصر النهضة ونحاول القضاء على النظرة الشاملة في عصرنا الوسيط ونقدم نظرة شاملة عقلية انسانية اخرى نرجو ان تتحول بعد ذلك الى عقلية متخصصة بل والى عقلية التخصص الدقيق ، وسياتي ذلك حتما مواكبا لحركة التصنيع ، تؤدي اليها وتؤدي هي اليه . وفي حياتنا العملية نمارس روح الشمول حتى لو استطعنا الحصول على عقلية متخصصة ولا تنفع شعاراتنا عن وضع الرجل المناسب في المكان المناسب . نرسل البعثات من اجل التخصص الدقيق ثم يرجع المبعوثون للعمل في أي ميدان ، ونادرا ما يدرس استاذ الجامعة تخصصه . ان النظرة الشاملة جزء من الثقيف

السياسي ومن اجل تكوين المواطن ، ولكنها مهمة اجهزة الاعلام والنشاط الثقافي العام خاصة بعد ان اصبحت كبار الاعمال الفكرية والادبية في متناول الجميع ، لا فرق في ذلك بين مثقف اوربي وغير اوربي .

(٢) كذلك نجد في العصر الحاضر في الغرب دعوة للهجوم على الآلية وعلى سيادة الآلة للانسان كما عبر عن ذلك شارلي شابان في فيلم « العصر الحديث » . لقد كان هدف الآلة اولا خدمة الانسان فاصبح الانسان اليوم خادما للآلة . كان الفرض من الآلة تخفيف العبء عن الانسان وتوفير جهده والعمل على راحته فاصبحت الآلة عبئا على الانسان وزاد جهده واشتد نعبه حتى لقد امتد النصب الى بذائه النفسي فاصيب بالملل والسأم نتيجة للحركة المتكررة المستمرة ليده او قدميه ولتآزرهما مع الآلة ، حتى انه من الصعب التفرقة بين الآلة الحديدية والآلة الانسانية . لقد فقد الانسان حياته ووقته وممتعته واصبحت قيمته تعادل قيمة ما ينتج ، واصبحت حياة الانسان اليومية تساوي عددا من الصناديق او العلبات او غيرها من الوحدات الانتاجية ، ويحذر برجسون في اخر « منبع الاخلاق والدين » من ان الانسانية لتثن نصف منهكة تحت ثقل التقدم الذي حققته وهي لا تعلم ، بما فيه الكفاية ، ان مستقبلها مرهون بها ، وان الامر متروك لها اولا اذا ارادت ان تستمر في الحياة . ولها ان تتساءل بعد ذلك : هل تريد ان تعيش فقط او ان تقدم ، زيادة على ذلك ، الجهد اللازم حتى تتحقق ، في عالم العنيد هذا ، وظيفة الكون الاساسية ، وهي انه آلة لصنع الآلة . ولفسد اعتبر روسو من قبل ان تقدم الفنون والعلوم والصناعات كان وبالا على الانسانية وبذلك يعتبر رائدا لهذا التيار الفكري الذي نجده على اشده في كل التيارات الروحية عند برجسون والوجودية عند جابريل مارسيل والشخصية عند مونييه وشيلر .

ونحن في بيئتنا اليدوية نردد مثل ذلك ونحذر من طغيان الآلة على الانسان في العصر الحديث ، ونحن مازلنا الى حد كبير نزرع الارض بالفأس والمحراث ونروبها بالساقية والشادوف ونحصدها بالنورج ونسج الثوب بالنول . اننا لانعاني من طغيان الآلة على الانسان بل من غياب الآلة ومن استمرار العقلية اليدوية ومن تاخر عقلية التصنيع في الظهور ، فالهجوم على الآلة لدينا ليس له أي مبرر بل ان واقعنا يتطلب تاليه الآلة . ان الانسان لدينا لا يعاني من الضياع وسط الآلة بل يعاني من الضياع لغياب الآلة ، فيجتمع مئات من العمال اليدويين او البنائين اسابيع طويلة للقيام بما تقوم به الآلة في ايام معدودة ، لا يعاني الانسان لدينا من ضياع حياته وسط الآلة طيلة النهار بل من ضياع حياته على المقاهي وعلى قتل الوقت نظرا لل فراغ الدائم الذي لديه ، أي ان عيوب المجتمع الصناعي قد تكون احدى احتياجات المجتمع البدوي .

(٣) ونجد ايضا في الفكر الغربي المعاصر تيارا معاديا للعقل والتحليل العقلي للظواهر ، ويؤثر الحياة (برجسون) او الوجود (الوجوديون) او الشخص (مونييه) او الفعل (بلوندل) وهو تيار اصيل يعبر عن روح العصر الذي انضحت فيه اوجه النقص في الاتجاه العقلي التقليدي الذي بداه ديكارت وساد الفكر الاوربي حوالي ثلاثة قرون حتى انتهت الى التجريد والصورية ونسيان الجانب الحسي في التجربة الانسانية ، وفي هذا النسيان تتلخص ازمة العلوم الانسانية على حد قول هوسرل بل ومحنة الشعور الاوربي نفسه . لقد افترض العقل وجود الماهيات المسبقة التي تار الوجوديون عليها ، وتصور العالم في نسق هندسي حتى قال لوتز (ان فهم العالم لا يعني احصاءه) . لقد ادت العقلانية دورها حتى قبل ديكارت فسي النقد العقلي لفلسفة القدماء على مشارف عصر النهضة في القرن الخامس عشر وفي انبات حرية فهم العقيدة في حركة الاصلاح الديني ، وفي نشأة الانجساه الانساني . ثم جاء ديكارت فاعلن صراحة انه لا يمكن ان يقبل شيئا على انه حق ما لم يكن كذلك وذلك بعد اعمال المنهج العقلي وتطبيق قواعده . لقد استطاعت العقلانية الاولى تحرير الوجدان الانساني واعطاء اساس نظري للعلم بعد رفضه كل تصورات سابقة للكون . ولقد



فرانز فانون

وانكارا للفضائل الثابتة على ممر السنين ، تبعية مناسا لاشد الدوائر رجعية في الفكر الغربي ، اعني الدوائر الدينية الرسمية . فبعد تقدم العلوم الانسانية في الآونة الاخيرة اصبح كثير من المشاكل الانسانية التي اصطلح من قبل على انها من خلق الروح او من صنع الله موضوعا للدراسة والتحليل ، وامكن تحويل الدين الى علم انساني كسائر العلوم الانسانية الاخرى من علم نفس و لغة واجتماع واقتصاد وتاريخ وفنون ، واصبحت العقائد موضوعا لعلم تاريخ الاديان المقارن ، وامكن التعرف على نشأة التشييت عند الجماعة المسيحية الاولى بالرجوع الى الديانات الافليمية التي كانت موجودة في المناطق المجاورة في فارس والعراق وارمينيا وآسيا الصغرى ، وامكن تتبع نشأة النص الديني وتكونه في خط مواز لنشأة العقيدة ، فكلمة تكونت العقيدة عبر الشعور الجمعي عنها وحفظها في نص مكتوب ، وهكذا نشأ علم تاريخ المكتسبات المقدس يفسر نشأته وتدينه وتقنيته ، كما قام علم النفس الديني لتفسير العواطف والانفعالات التي يعبر عنها باسم التقوى والايمان والخوف والرجاء الى آخر مايقوله الصوفية ، وقد قام علم الاجتماع الديني ليدرس صلة التصور الديني للعالم وكيفيصة ممارسة الطقوس بالمستوى الحضاري للمجتمع ، وكذلك ليدرس الدور الايجابي او السلبي الذي يقوم به الدين في المجتمع ، كما نشأ علم الاقتصاد الديني ليربط بين النظام الاقتصادي لمجتمع ما وبين تصوره للعالم ، مثلاً بين الراسمالية وبين التصور التدرجي للعالم كما هو معروف في اللاهوت التقليدي (١) .

ونحن ما زلنا نخاف ان نمس الدين ، وما زلنا نمبره موضوعاً مثالياً ، معطى من عند الله ، يحوطه التقديس ، ولا يمكن دراسة عقائده وكتبه وتاريخه كعلم انساني . لا يعني ذلك انكار الوحي او الرسائل السهوية بل يعني تتبع مسارها التاريخي ومحاولة التعرف على العوامل الموضوعية التي تحكمتم بسيرها . واننا لنجد في ثقافتنا المعاصرة صراحاً مستهتراً من ان الدين نظام للحياة ولم نحاول ان نتعرف حتى الان عليه كنظام اقتصادي او كنظام اجتماعي او كنظام دولي . فاذا تحدث احد عن التصوير الفني في القرآن انهم بالخروج على الدين، واذا حاول احد تحويل الوحي الى علم انساني مضبوط اتهم ايضا بالكفر والالحاد .

وفي الوقت نفسه تردد دغوات اخرى نشأت في بيئة اوربيية صرفة مثل فصل الدين عن الدولة بسبب الكوارث التي حلت بالمجتمع المسيحي نتيجة للخلط بينهما من استقلال رجال الدولة لرجال الدين

(١) انظر مقالنا « الدين والراسمالية » ، حوار مع ماكس قيبر ،

الكاتب ، ديسمبر ١٩٦٩ .

ظهرت هذه العقلانية على اشد ما تكون في حركة التصنيع وفي التنظيم العقلي للعمل ، بل ان الراسمالية الغربية لتمتد احدى مظاهرها على ما لاحظ فيبر وباسبرز . واستطاعت العقلانية ايضا القضاء على كل صور التشبييه والتجسيم ، واقتربت من التنزيه العقلي الخالص كما هو الحال عند سبينوزا وليبنتر .

ونحن اليوم ننحو نحو العقلانية ، ونحاول الخروج من عالم الاسطورة الى عالم العقل ، ومن نطاق الاشتباه والالتباس والفوضى الى نطاق الوضوح والذهيز . ان مانعانيه من سيادة الجانب الانفعالي في حياتنا المعاصرة يجد تخفيفاً له في زيادة الجانب العقلي في وجداننا حتى يمكننا اقامة التوازن في حياتنا الثقافية . لقد حاول نيتشه هدم العقل ، وجعل آخرون التناقض واللامعقول هدفهم كما وضح ذلك في مسرح العبت او مسرح اللامعقول تعبيراً عن هذه الرغبة فيما يند عن العقل وعما يضاده وينافضه ولكن واقعنا في اشد الحاجة الى التخلي عن العبت والعفوية ونقص التخطيط والارتجالية والى تمثل العقل واستعمال مناهجه لتحليل الظواهر تحليلاً موضوعياً . لقد خرج نقد العقل من مجتمع نشعب بالعقلانية ووصل فيها حدا جعله يطفى على الحياة بنفثيتها وتنظيمها ، ولكننا في مجتمع يجعل الامور تسيير بعيدا عن العقل ويكون السلوك فيه تعبيراً عن الهوى او المصلحة وليس قائماً على اساس عقلي واحد . ونحن نعانى من نقص القانون لا من طغيانه، ومن غياب العقلانية لا من سيطرتها على حياتنا الخاصة والعامة . اذن لانجد في واقعنا مبرراً لهدم العقل كما هو الحال في الفكر الغربي المعاصر بل لاقامة العقل ولتوجيه حياتنا على اساس من العقل .

(٢) نجد ايضا في الفكر الغربي المعاصر تياراً معادياً للمعلم وللوضوعية وللتجريب باسم الذات التي تند عن ان تكون موضوعاً فالوجود ليس هو الموضوعية على مايقول جابريل مارسل ، ويعود في هذا التيار التعارض التقليدي بين علوم الطبيعة وعلوم الروح على مايقول الفلاسفة الايمان . فهناك موضوعان مستقلان احدهما عن الآخر ، المادة والروح ، ولكل منهما منهجه الخاص المتميز كما ان لكل منهما كيانه الخاص المختلف تماماً عن الآخر . لقد نشأ هذا التيار لقصور في النظرة العلمية نفسها ، لا في نقص في كيان العلم، عندما حاول علماء الانسان تبين مناهج العلوم الطبيعية وتطبيقها على الظاهرة الانسانية كما نجد ايضا في الفكر الغربي المعاصر تيارات جديدة لتطوير مناهج العلوم الانسانية ونقلها من التجريب الفج والموضوعية الفاقمة ، وهي سمات القرن التاسع عشر ، الى مرحلة البحث الصوري والتحليل الضيائي للظواهر الانسانية .

والحقيقة ان العلم قد ادى الخدمات للغرب ، وما زلنا نحن نخطو نحوه ، ولا نحتاج في بيئتنا الى القضاء على آثاره في تحويل الظاهرة الانسانية الى موضوع لاننا في حاجة الى القضاء على بقايا الذاتية ووجهات النظر التي تقضي على الموضوع . فالدعوة الى الفكر العلمي في بيئتنا الحاضرة اكثر جدوى من الهجوم على العقل العلمي كما يفعل برجسون في الفكر الغربي المعاصر ، فالفكر الاسطوري الفجبي يجد توازنه في الفكر العلمي لا في نقد العلم وقد تكون احوج الى مزيد من التجريب في دراسة الظواهر الانسانية وكانها ظواهر طبيعية ، فهذا من شأنه تخفيف حدة اعتبار الظواهر الانسانية ظواهر الهية او روحية لها فوائدها العليا التي تسييرها . ولا يقال انه لاداعي هناك للمزود بكل المراحل التي مر بها تطور العلوم الانسانية في الغرب وانه من الافضل الذهاب الى اخر مراحل تطورها مباشرة اعني البنائية لاننا في حاجة الى تربية علمية والى تكوين العقلية العلمية والى تاصيل جذورها ، والتجربة مهما قيل في حدودها ونقدها كما يفعل برجسون وميرلوبونتي وغيرهما مثلاً - لازالت هي المدخل الاول للمعرفة العلمية .

(٣) وفي بعض الميادين التي نحن في اشد الحاجة الى الاستفادة منها نقف موقف المعارضة والرفض كما تفعل بعض الدوائر في الفكر الغربي ، ونعتبر ذلك خروجاً على التقاليد وقلباً للاوضاع وتركاً للتراث

في حالة ضعف رجال الدين او استغلال رجال الدين لرجال الدولة في حالة ضعف رجال الدولة . والامثلة على ذلك كثيرة في تاريخ الكنيسة وفي تاريخ أوروبا السياسي ، وتزداد مثل هذه الدعوات كما فعل علي عبد الرازق في « الاسلام واصول الحكم » مع ان النظرية الشرعية هي الحكم بالشرعية الاسلامية اذ ليس هناك مجال للدين ومجال آخر للدولة ، فالدين نظام للدولة . وتكون الدعوة جديدة بالفعل لو أمكن لعلي عبد الرازق تحويل الدين الى نظام اقتصادي سياسي أي الى ايدولوجية يمكن ان تكون نظاما للدولة ، بذلك يكون قد قدم شيئا جديدا أصيلا لا ان يكون مجرد مقلد في تاريخنا الحديث . فالاسلام ليس دينا بالمعنى التقليدي بل هو ايدولوجية بالمعنى الحديث .

ومثل هذه الدعوات التي تردد بلا حساب القول بان « الدين افون الشعب » وهي دعوة خاصة نشأت في ظروف معينة كان الدين يستخدم فيها لتخدير الناس ، وكانت عقائده التقليدية مثل الايمان بالقضاء والقدر والتواكليه والايمان باليوم الآخر واستقلاله لتثبت جذور الاقطاع وتعويض الفقراء عن ذلك بالرخاء الموعود . ولكن الدين ايضا « صرخة المضطهدين » وقد لوحظ في العصر الحاضر تحول الدين الى ثورة اجتماعية ، وانضمام رجال الدين الى الثوار وخروجهم من الاديرة الى قمم الجبال كما فعل كاميليو توري ، بل يتحول الدين نفسه الى ثورة اجتماعية كما حدث في الجزائر ، او الى ثورة عامة كما يحدث الان في فيتنام . لقد كان الدين في نشأته « صرخة المضطهدين » وهذا يفسر لنا انضمام المضطهدين الى الدين منذ نشأته ، ولكن اذا توقفت الثورة الاولى اصبح الدين عزاء ، ولما كان الاضطهاد لا ينقطع فالثورة مستمرة ، فالثورة هي دين العصر خاصة في عالمنا الثالث ، ثورة ضد الاحتلال وثورة ضد التخلف ، ثورة ضد الاستعمار وثورة ضد الاقطاع . ٦) ويهاجم الغرب كثيرا من مذاهب الفلسفة بدعوى الالحاد ، وتقوم الدوائر الرجعية خاصة بذلك ، فقد هاجمت هذه الدوائر ما سمته الحاد سارتر وميرلوبونتي وهيدجر لانهم يرفضون التعالسي ويجعلون الانسان في العالم دون ان يكون مع الله ، أي يفقدون الانسان على الارض دون السماء . وقد تبنا نحن وقلدنا هذه الدوائر في مقاييسها عن الايمان والالحاد وهي مقاييس نظرية محضه وضعت لتبرير العقائد الكنسية ، فكل من انكر المفارقة او التعالي فهو ملحد ، وكل من رفض وضع الانسان مع الله ، وفضل وضعه في التاريخ فهو ملحد ، وكل من رفض التصور الراسي للعالم يضع فيه الكون بين الاعلى والاسفل ويضع الله في قمة الكون ثم تبني تصورا افقيا يضع فيه الانسان بين الوراء والامام ويكون الله هو التقدم فهو ملحد (١) . مع ان الايمان والالحاد بمقاييس تراثنا القديم وحياتنا المعاصرة مقياس عملي لا نظري ففي تراثنا القديم لا يهتم الايمان بقدر ما يهتم بالعمل ، وفي حياتنا المعاصرة من يلتزم بقضايا العصر ومن يساهم في ثورات الشعوب ، ومن يعمل على تحرير الارض وعلى اطعام الجوعى فهو المؤمن حقا ، وهو ايمان المثقفين الثوريين منا ، الايمان بالتقدم وبمصلحة الشعوب . لذلك كان الالحاد الاوربي هو الايمان الحق ، كما أدى الالحاد في اوربا الى خير اكثر مما اداه الايمان ، فمن طريق الالحاد تم رفض الجوانب الاسطورية والفيجية في الفكر الاوربي ، كما تم الالتصاق بالارض وبيعة الناس ، وقوي الايمان بالانسان وبقدرته وبفعله ، فاصبحت الحياة افضل من الموت ، والدنيا افضل من الآخرة ، وتمت رعاية الانسان اولا قبل اقامة المراسيم لله . وفي حياتنا المعاصرة نرى من تنتههم بالكفر والالحاد يساعدوننا على تحرير الارض وعلى التصنيع وعلى الاطمئنان على لقمة العيش .

(٧) وكثيرا ما نردد بعض ما يقوله الدوائر الغربية المتطهرة وما تلقية على الحياة الاوربية من تهم الاباحية والا اخلاقية والاحتلال ، الى اخر هذه التهم التي تدل على عقلية التهم وبيئته اكثر مما تحتوي على اتهام فعلي . لقد استطاع الاوربي بعد عصر النهضة وبعد الاصلاح الديني وبعد التحرر العقلي ونشأة الاتجاه الانساني ، استطاع رفض

(١) انظر مقالنا - اوناومو والمسيحية المعاصرة - الفكر المعاصر ، يناير ١٩٦٩ .

كل قناع مسبق وعشق الحياة التي طالما أبعد عنها مرة باسم الدين ، ومرة باسم الفضيلة ، وعرف الواقع بعد الاتصال المباشر به دون ان يكون في حاجة الى استنباط ذلك من أية نظرية مسبقة ، قدس العمل والرح في الوقت نفسه ، يعمل بجد ويمرح بجد ، وفي ساعة العمل لا يفكر في المرح ، وفي ساعة المرح لا يفكر في العمل ، عرف كل شيء : التجربة ، الحياة ، الجنس ، الفضيلة ، الرذيلة ، المحافظة ، التحرر ، واصبح له القدرة على الحكم وعلى السلوك السوي ، يعلم عن بيئة ولا يؤمن الا بالتجربة الشخصية .

والحقيقة ان هذا الاتهام ، اتهام الغرب بالاباحية ، هو اسقاط من عقلية تشعر بالنقص والضعف امام هذا النموذج الفريد ، تود ان تتمتع بالحياة فتفعل في السر دون العان وفي صورة ضامرة لا على اوسع نطاق ، وتفعله وهي متلصصة متخفية لا تحق او كشعور طبيعي ، تسرق الحياة التي سلبت منها وهي حقها ونصيبها . لقد اعتبرنا حياة الاوربيين اباحة والحقيقة اننا نحسدكم على حياتهم ونتمنى ان نحيا مثلهم ، واعتبرنا سلوكهم رذيلة ونحن نشمئز من فضائلنا ونستسر بها على الرذائل ، واصبحت الاباحية لدينا الى الداخل لا الى الخارج ، وبذلك كنا اقرب الى الفساد الباطن منا الى الفضيلة الظاهرة . اصبحت لدينا شخصيتان : الاولى هي الباطن تشدنا اليها ولا نقوى على التصريح بها ، والثانية هي الظاهر نتمسح بها ونعلن عنها وهي مجرد ستار لا أثر لها ولا قوام (٢) . فاذا تمتع الفرد بالحياة لحظة اصاب بتأنيب الضمير ، فبعد الضحك يبكى ، واذا مرح توقع حدوث نكبة وقال « اللهم اجعله خيرا » . ولقد خرج فننا كرد فعل على الكبت والحرمان ، ورأى في الحديث عن الجنس الفاقع والحب الساذج الابله والعري المقصود اشباعا للجماهير لما هي محرومة منه . ويكفي لرواج الافلام ذكر اسم الانثى او الذكر مع صورة لكل منهما في وضع مثير ، تلصق الرقابة بعد ذلك عليها ورقة صفراء لتكون اشد غواية واكثراً جذبا ، وكثيرا ما يرجع نجاح الفيلم الى درجة شفافية رداء الانثى او الى عدد قبلات الذكر .

ولا يكفي ان يدمى الى تحرير المرأة او للمرأة الجديدة كما فعل قاسم امين حتى تخرج من التفتح الجيس الى التحرر العقلي ، وذلك لان تحقيق وحدة الشخصية الباطنية واقامة سلوك اجتماعي سوي لا يتم عن طريق الإبقاء على الحجاب او رفعه بل الى تكوين الشخصية نفسها .

(٨) ونجد حاليا في الغرب اتجاها لتعمد النظم الديمقراطية وعلان افلاس النظم البرلمانية ، ونجد دعوات لاعطاء رؤساء الدول حقوقا استثنائية بنص الدستور ، فهناك المادة ١٦ في الدستور الفرنسي الذي اقترح عليه ديجول ، وهناك الموضوعات الخاصة التي هي من اختصاص رئيس الولايات المتحدة الاميركية ، وهناك نقد اورتيجا للجماهير ولثورة العامة ولحركات الدهماء .

ولا يمكننا ترديد مثل هذه الدعوة في بيئتنا المعاصرة ، لاننا نعاني من ازمة الديمقراطية في بلادنا ، ونقاسي من حكم الفرد المطلق ، فالدعوة للديموقراطية من خلال النظم البرلمانية - وان كانت دعوة لها عيوبها - تفيد حياتنا المعاصرة وتجعلنا اكثر قدرة على التعبير عن الرأي وعلى سماع الاخرين . وحتى على افتراض افلاس النظام الحزبي ومحاولة اقامة نظام حزب واحد ، فتيب عنه روح الديمقراطية بسل تصبح مهمته الكشف عن جميع التيارات المناهضة للادوار الرسمية التي تطغى كتماليم من اعلى وتنحصر مهمة القواعد على تنفيذها دون مناقشتها . لقد كانت الديمقراطية كما فهمها البعض وسيلة للاستقلال ودعمامة للنظام الرأسمالي ، فكان الهجوم على هذا المفهوم بهذا المعنى ضرورة للقضاء على النظام الذي ينتج عنه وهو النظام البرلماني او النظام الرأسمالي . ولكننا في بيئتنا المعاصرة تكون الديمقراطية وسيلة لاشراك المعنمين في الحكم ووسيلة لتعليم الشعب حكم نفسه بنفسه . ومهما كان من عيوب للديموقراطية كما يذكر ذلك بعض المفكرين الغربيين

(٢) انظر مقالنا - ازدواجية الشخصية والتفكير الديني - ، الفكر المعاصر ، ابريل ١٩٦٩ .

فانها تستطيع مع ذلك ان تقدم خيرا كثيرا لحياتنا المعاصرة (١) . كانت الامثلة السابقة مستقاة من ثقافتنا المعاصرة وصلتها بالثقافة الغربية وكيف اننا نهاجم بعض الدعوات كما يهاجمها الغرب مع اننا نظرا لظروفنا والرحلة التي نمر بها احوج الى الدفاع عنها وتأييدها . وهناك امثلة اخرى لدعوات يدافع عنها الغرب ونحن احوج الى الهجوم عليها ورفضها ويكفي ذكر أربعة منها .

(١) نجد في الفكر الاوربي المعاصر بعض التيارات المثقفة التي تظهر غير مابطن ، فنجد مثلا بعض المذاهب تدعو للروحية وللإيمان بالمفارقة ، وتدعو الى الفضائل كما كانت تفعل المذاهب المثالية القديمة، مع ان هذه التيارات المعاصرة لاتخرج عن كونها تعبيراً مزدوجاً عن المادية التي عرف بها الشعور الاوربي ثم تغطية ذلك ببقايا من تصورات دينية تقليدية رفضها التفكير العلمي وحاولت المثالية العقلية في القرن السابع عشر التعبير عنها في صورة اكثر امانة وشرفا ، فقالت بالكمال المطلق وبالمطلق الكامل واستطاعت ان تتصور العالم على انه حركة وامتداد (ديكارت) او على انه فكر (سبينوزا) او على انه مجرد امكانيات محضة (ليبنتز) . ظهر هذا الفكر المثقف في العصر الحديث في المذاهب الروحية كما هو الحال عند كارل ياسبرز وجابريل مارسيل واوانامونو ، هذه المذاهب التي تدعو الى الايمان بالمفارقة لا بالحلول وتدعو الى الروح لا الى البدن ، يزداد على ذلك النعرة العنصرية والاحساس بالريادة الفكرية الاوربية (٢) ، والاساس في هذه المذاهب المادية الجبرية المغلفة بستار من الايمان ، والايمان بكل ماذهب اليه الكنيسة .

ولو دققنا النظر فيما يعنيه لفظا « روح » و « مادة » ، لوجدنا ان كل ما يصفه الغرب بأنه مادي هو القرب الى الروح والى الفكر الصريح ، روح الارض والصدق في القول ، ففيورباخ لديه متافيزيقا الارض ، وشعر الرعاة يصير عن روح الارض ، ولوكريس يغني جمالك الاشياء . لقد كشف الشعور الاوربي ذيف مقولة « الروح » ومضمونها في العصر الوسيط فآثر الاتحاد بالطبيعة التي تتجلى فيها الروح ، وبذلك يكون قد عرف المعنى الحقيقي للتجسد ، الروح من خلال الطبيعة ، ويكون الفلاسفة والشعراء الالمان من فلاسفة الروح ، ومن فلاسفة الطبيعة لان الروح هي الطبيعة ولان الطبيعة هي الروح .

وفي فكرنا المعاصر نتبع الغرب في هذه الثنائية التقليدية بين المادة والروح ، فما رآه الغرب ماديا نعتبره كذلك وما يراه الغرب روحيا نعتبره كذلك . لقد نقد الافغاني دارون لانه مادي ملحد ورفض روسو وفولتير لانهمان دهریان (٣) ، اما محمد عبده فانه يمدح سبنسر لآرائه في التربية وهو صاحب النظرة الآلية للكون والذي يؤمن بالتطور الميكانيكي الخالي من كل روح . كذلك يتحدث البعض منا عن « الحياة الروحية في الاسلام » وبلخصها في التصوف وان الحياة الروحية هي الحديث عن النفس والروح والكشف والالهام او في الدين بمعناه التقليدي مع ان الروح قد تكون في ثورة الزنج او في ثورة القرامطة ، وهي الروح الفعالة الوجهة للطبيعة او المتحدة مع الواقع كما تتجلى في الثورة . اما بواد الفكر المادي كما ظهرت في فكرنا المعاصر عند شبلي شميل ويعقوب صروف وولي الدين يكن ونقولا حداد واسماعيل مظهر وسلامه موسى وغيرهم ، فاننا نعتبره فكرا بلا روح ونعتبر اصحابهم ملحدین لانهم يدعون للسببية ويؤمنون بحتمية قوانين الطبيعة ويروجون لنظرية النشوء والارتقاء عند دارون ولافكار بشنر وغيرهما .

(١) يمكن ايضا الاستشهاد بما نروجه حاليا بيننا تبعا للغرب من وجود اشتراكات عديدة لا اشتراكية واحدة وبالهجوم على الماركسية الجامدة الآلية ولادة القرن التاسع عشر وكما مارسها ستالين والترويج للماركسية المفتوحة ، ماركسية القرن العشرين والدعوة الى تعدد النماذج الاشتراكية . وقد بينا خطورة مثل هذه الدعوة على البلاد النامية في مقالنا عن « جارودي في مصر » ، الكاتب ، يناير ١٩٧٠ .

(٢) انظر سلسلة مقالاتنا عن كارل ياسبرز ، الكاتب ، يوليو ، أغسطس ، سبتمبر ، ١٩٦٩ .
(٣) انظر مقالنا عن « جمال الدين الافغاني » الفكر المعاصر ، مايو ١٩٦٩ .

(٢) كذلك كثيرا ماندعو الى المذاهب الفردية المعاصرة ونعرض سيركي رد وسارتر وجابريل مارسيل وياسبرز واوانامونو واورتيجا وبرجسون من ان معظم المذاهب الفردية نشأت في ظروف خاصة ، فقد نشأت فردية كيركجارد ضد سيطرة الكنيسة على المؤمنين وضد محو الجدل له وضد تحويل العلم له الى موضوع عام ، ونشأت فردية سارتر احساسا منه بالحرة وايمانا بالفرد الذي يحقق حياته كمشروع ، ونشأت عند جابريل مارسيل وكارل ياسبرز من نقدهما للنظم الجماعية ويعنيان بها النظم الاشتراكية متملقين بذلك شعور الاوربي الطبيعي بفرديته وحرية ، ونشأت الفردية عند اوانامونو واورتيجا احساسا منهما بالحياة ضد المذهب الذي ينخرط فيه الافراد وايمانا بالصفوة المختارة خاصة عند اورتيجا او بمن اصطفاهم الله على العالمين .

والترويج لمثل هذه الدعوات في حياتنا المعاصرة يمثل خطورة كبرى على حياتنا العامة والخاصة ، وعلى حياتنا الفكرية والسياسية ، فالترجيع للفرد يصبح مفيدا اذا ما وجهنا دعوتنا للمعلمين او للملايين المجهولة من الفلاحين او العمال حتى يشعر كل منهم بحقه وحتى لا يتكل على الاسيرة او على السلطة او على الله من اجل الحصول على ما يريد بل ان فائدة هذه الدعوة نسبية ايضا لان مشكلة الفرد هي جزء من المشكلة العامة . استقلال الفلاح او العامل هو جزء من وضع اقتصادي عام لا يمكن للحلول الفردية ان تغيره ، سواء الحلول الداخلية عن طريق الحصول على دخل اعظم بشتى الوسائل او الحلول الخارجية عن طريق الهجرة . لكن تصبح هذه الدعوة اشد خطرا اذا ما وجهت لتأكيد حق الفرد المطلق واذا ما تحولت الى عبادة فرد واحد وهو ما نعانیه في حياتنا السياسية كما نعانى منه في تراثنا القديم خاصة في تصورنا السياسي كما وضع ذلك في « آراء اهل المدينة الفاضلة » عند الفارابي وتركيزه على سلطات الرئيس ، خصاله ومآثره ومحامده وحقوقه وما يفضل به الاخرين .

(٣) وفي الفن نجد ترويجا شديدا لبعض المذاهب الفنية الغربية، وذلك كدليل على العصرية وعلى تتبع آخر اخبار الفن واتجاهاته ومذاهبه . ولما كانت روح الفن المعاصرة اقرب الى التجديد منها الى الواقع كما هو واضح في الرسم والموسيقى نقلنا ذلك في بيئتنا وخرجت بعض اللوحات التجريدية حتى تلحق بالاتجاهات الفنية العالية ، مع ان هذه الاتجاهات وليدة بيئة معينة ولها تاريخها الفني الطويل يحكمها قانون الفعل ورد الفعل ، فالفن التجريدي رد فعل على الفن الحسي المباشر ، والفن الانطباعي رد فعل على الفن التقريري الصريح ، والسرالية رد فعل على الواقعية الرئية ، والفن لاينفل من بيئة الى اخرى لانه تعبير عن البيئة الاولى التي نشأ فيها . ولا يعني الفن الواقعي الخطابة الصريحة بل امكانية الاتصال المباشر بالواقع من خلال العمل الفني دون شرح نظري او استدلال عقلي على مواطن الجمال فيه . وواقعا مليء بالاحداث التي تسمح للفنان بتصويرها والتعبير عنها تميرا مباشرا ، وقد يكون الادراك المباشر للواقع اكبر عمل فني ممكن في بيئتنا المعاصرة .

(٤) ونجد ايضا في الميدان الفني ترويجا لافلام الجريمة والجنس كما ونجد في اجهزة الاعلام اخر ما انتجته بيوت الازياء وكان الانسان لا يكون معاصرا الا اذا شاهد آخر هذه الافلام والا اذا ارتدى آخر صيحات الازياء ، فالغرب مرادف للموضة ، والعصرية مرادفة لتابعة الغرب في آخر صيحاته ، ولا يند الفكر عن ذلك ، فالبنائية آخر صيحة فكرية في الغرب لذلك لابد من معرفتها ونقلها .

وقد يكون اجدى لنا واكثر ملائمة للمرحلة الحضارية التي نمر بها ، قد يكون اجدى لو اننا اخذنا من الغرب ما استطاع ان يعطي عندما كان يمر وبمثل المرحلة التي نمر بها نحن الان ، اعني الإصلاح الديني، او النهضة ، او نشأة الفكر العلمي في القرنين الخامس عشر والسادس عشر ، فقد يكون لوثر اجدى لنا من شتراوس ، وراسم أكثر التصاقا بنا من سوسير .

ويمكن ان يقال ان الشعور الانساني اليوم موجه نحو الحضارة الاوربية ، اي ان شعور غير الاوربي منحاز بطبيعته نحو الشعور الاوربي، ولم يستطع احد ان يتجنب هذه الغربة الا بعد تحقيق النظم الاشتراكية

خاصة بعد ثورة الصين التي استطاعت ان تستقطب الشعور الانساني والشعور غير الاوربي خاصة :

ثالثا - الشعور الاوربي وشعور العالم الثالث :

ان موقفنا من الثقافة الغربية وملاحظتنا على بعض مظاهر النفوذ في فكرنا المعاصر جزء من موقف اعم وهو اننا في الحقيقة بين شعورين الشعور الاوربي وهو الشعور الذي استطاع استقطاب كل شعور غير اوربي ، وشعورنا الخاص اي شعور العالم الثالث الذي بدأ يعي نفسه بعد ان نخلص من السيادة الاجنبية على ارضه ولم يبق امامه الا التخلص من السيادة الثقافية على فكره .

نلاحظ ان الشعور الاوربي استطاع ان يجعل نفسه محور الثقافة العالمية ، واصبح يدرس كل شيء بوجهة نظره الخاصة بدعوى الهياد الموضوعية ، ولما كان كل شعور غير اوربي مستقطبا نحوه رددنا وجهه النظر الغربية في وقائع من شأننا ولنا فيها نظر ونستطيع ان نحكم عليه من خلالها .

فمثلا قيل عن عصر الانتشار الاوربي في القرنين الخامس عشر والسادس عشر انه عصر الاستكشافات الجغرافية . هذا صحيح من وجهة نظر التاريخ الاوربي ، فالغربيون يستكشفون ماسواهم ، ولكن هذه الاستكشافات من وجهة نظر اخرى بعد عصر الاستثمار الاوربي ، فقد حاول الغرب الدوران حول العالم الثالث عن طريق البحر بعد ان فشل في النفاذ نحوه عن طريق البر ايام الحروب الصليبية كما يقول احد الجغرافيين المعاصرين وما عناه الاوربيون بنحضير ما سواهم هو في الحقيقة محو للطابع القومي للشعوب واستغلال لثرواتها كما حدث في استراليا وكما يحاول الاوربيون ذلك مرة اخرى في روديسيا وجنوب افريقيا ، ويبدو ذلك ايضا في معاهدات الامن الاوربي والاتحاد والمنظمات الدولية .

ونتيجة لهذا الاستقطاب اصبح التاريخ البشري مركزا على الشعور الاوربي ، واصبح التاريخ العالمي محوره التاريخ الاوربي ، اصله عند اليونان ، يتلوه عصر ظلام ، ثم يتلوه عصر نهضة وتنوير وعلم وصناعة . ويوضح هذا الاستقطاب ايضا في استعمال التاريخ الميلادي عند الشعوب التي تتبع السنة القمرية او السنة الفصلي او السنة الهجرية .

وفصلا عن ذلك ، استطاع الفكر الاوربي ان يطبع كل فكر غير اوربي بطابعه ، مع ان الفكر الاوربي وليد ظروف خاصة وبيئة معينة . فقد بدأ الفكر الاوربي يرفض كل معطى سابق بعد ان اكتشف زيف مثل هذه المعطيات وآثر جعل طريق معرفته الوحيد ، التجربة . .

رفض كل منهج قبلي وآثر المنهج البعدي القابل للتحقيق ، رفض كل معرفة الهية وآمن بالمعرفة الانسانية وحدها ، ولم يشفع في ذلك محاولات المثاليين لرد الاعتبار الى المنهج القبلي او الى التسليم بالمعطيات السابقة او بالدواع عن المعرفة الالهية عن طريق الحسد او العقل البدهي او مسلمات العقل . لقد وثق الانسان الحديث بنفسه بعقله وارادته ، وجعل الطبيعة مصدر معرفته وميدان سلوكه . والمعرفة الانسانية بطبيعتها صاحبة وجهة نظر ، ولا يستطيع الانسان الا ان يدرك وجهها واحدا ، فهذه طبيعة الرؤية ولكن ما ان يتغير الواقع او يتطور حتى يتم تغيير المعرفة بغيرها واستبدال وجهة النظر القديمة باخرى اكثر انساعا وملاءمة مع الواقع الجديد . لذلك ظلت المذاهب الاوربية مذبذبة مرة مع الفكر ومرة مع الواقع ، ويظهر هذا التذبذب في هذه الثنائية التي عرف بها العصر الحديث الثنائية بين الاتجاه العقلي والاتجاه التجريبي ، بين الاتجاه المثالي والاتجاه الواقعي او بين الفكر والوجود . هذا التذبذب الذي جعل الفكر الاوربي مصدر للخصومة وموطنا للاغراء ، وقد ساعد على هذه الثنائية مصادر الفكر الاوربي في الفكر اليوناني الذي اعطى القسمة العقلية بين الجوهر والعرف ، المادة والصورة ، العلة والمعلول ، الواحد والكثير ، الحس والعقل . الخ . . لذلك خرجت العقلية الاوربية بطابع ثنائي حاد ، نتقل باستمرار من الفعل الى رد الفعل او من طرف الى اخر دون العثور على الشيء نفسه ولكنها غير قادرة على العثور على نقطة التوازن بين تياراتها المتعارضة مهما كانت هناك محاولات للربط ومهما نشأت مذاهب الاعتدال ومهما كانت هناك

من اتجاهات ترفض الحلول التقليدية المتعارضة وتدعو الى الرجوع الى الاشياء ذاتها مثل هوسرل او الوقائع العينية المباشرة مثل برجسون . نستنتج من ذلك ان الفكر الاوربي فكر حضاري اي انه نشأ ونظر وفقا لظروف خاصة وبيئة معينة ، وليس كل ما يصدر فيه ينقل ببلا حساب او بلا وعي وكان اوربا هي مثله الانسانية كلها على مايقول بعض فلاسفتها ومفكرها وساستها . ويتضح ذلك من مؤلفات مفكرها عندما يقولون : « حضارتنا » ، « تاريخنا » ، « نرائنا » ، « موسيفانا » ، « فننا » ، « عصرنا » وامثال هذه الالفاظ التي تلحق نتاج الفكر ببيئة حضارية معينة ، وهذا لايعني الوقوع في الصور القومي للعالم او للحضارة او على وضع عقلية الاستيراد والتصدير في الفكر ، بل هو انباع للنظرة العلمية نفسها .

بحسب الحاجة الحضارة الاوربية اذن ان يراها من خارجها بشعور محايد لم يتسم بطابعها ولم يتكون في بنائها النفسي الداخلي . يستطيع هذا الشعور المحايد ان يرى الحضارة الاوربية في رؤيا علمية صائبة ، فهو قادر على ان ينظر اليها من الخارج وعن بعد حتى يتمكن من صدق النظرة ، وهذا ما لا يستطيع الباحث الاوربي القيام به لانه مطبق - مطبوع بطابع الحضارة نفسها ، بناؤه بناؤها ، على ملاحظ هوسرل .

لذلك نحن امام امكانية قيام علم جديد ، وهو دراسة الحضارة الاوربية بشعور غير اوربي ، وما دعنا نتسب الى العالم الثالث يمكن ان نفول دراسة الشعور الاوربي بشعور العالم الثالث . فكما ننسا الاستشراق ، اي دراسة العالم الثالث ، بشعور اوربي يمكن ان ينشأ « الاستغراب » اي دراسة الشعور الاوربي بشعور من العالم الثالث ، وقد حاول ذلك من قبل فرانز فانون وكثيرون غيره من مفكري العالم الثالث ولكن مازالت كلها محاولات سياسية خطابية اكثر منها فكرية علمية .

لقد نشأ تيار نقدي في الغرب نفسه يحاول دراسة الشعور الاوربي كظاهرة وينتقد عن مصدره ونقطة بدئه ونهايته كما فعل هوسرل وبرجسون وسبنجر ونيشيه وغيرهم ، كل يحاول كتابة تاريخ له وكان الحضارة الغربية نقيم حسابها الاخير مع نفسها ، كما يحدث في كل مرحلة عندما نشأ على النهاية وكما أرخ أرسطو للشعور اليوناني معلنا بذلك نهايته . لقد تحدث هؤلاء عن أزمة الانسانية الاوربية ، وهي ليست مجرد أزمة ضمير ، بعد قيام حربين عالميتين ، كان فيها الشعور الاوربي محورها بل عن أزمة في المنهج او في الطريق ، ويحاول كل منهم ايجاد دفعات « روحية » جديدة من اجل بعث عصري بعد النهضة الاولى التي قامت باسم العقل والتي اعطته دفعة دامت خمسة قرون (1) .

ونحن في عالمنا الثالث ، بعد ان بدأ عصر التحضر واوشك عصر الاستعمار على الانتهاء ، في عالمنا هذا ونحن نجد كل يوم الروابط بين البلاد الافريقية او بين البلاد الافريقية والاسيوية او بين بلدان العالم الثالث في افريقيا وآسيا وامريكا اللاتينية تزداد قوة ، ونحن نلاحظ كقوة معنوية في المنظمات الدولية او كقوة مادية من حيث عدد السكان او من حيث وفرة الموارد الطبيعية ، في عالمنا هذا ، لم نحاول حتى الان ايجاد فلسفة له في التاريخ وربطها بانتهاء عصر الريادة للحضارة الاوربية . فاذا كانت الحضارة الاوربية على وشك الانتهاء على مايقول فلاسفتها فان بلاد العالم الثالث تحاول اخذ الريادة منها . واذا كانت الصين القديمة ومصر القديمة قد فادتا الانسانية وهي في مهدها فانها تستطيعان قيادتها اليوم بعد ان قامت الحضارة الاوربية بهذه المهمة خاصة في عصرها الذهبي طيلة خمسة قرون حتى اصبحت اوربا مركز العالم ومحور التاريخ .

وعلى هذا النحو نتحول ثقافتنا المعاصرة من التقليد الى الاصالة ، ويتم تصحيح وضع متميز وهو اتجاه كل شعور انساني بالضرورة نحو النمط الغربي ، ونكون بهذا قد بدأنا عصر التحرر الفكري الذي نرجو ان يبدأ جيلنا .

القاهرة

حسن حنفي

(١) انظر مقالنا « الظاهريات وأزمة العلوم الاوربية » الفكر المعاصر

يناير ١٩٧٠ .

الواقعية والثورة الثقافية

— تتمة المنشور على الصفحة ١٢ —

الروائية الواقعية : القيمة التي تحملها مساهمة فعلية في بناء تراثنا الثقافي الروحي : قيمة اكتشافها العميق للانسان العربي في مصر ولمجتمعه وقيمه وتكوينه النفسي والاخلاقي ، هذا الاكتشاف الذي تم لان هؤلاء الكتاب وغيرهم من الواقعيين الحقيقيين « حدسوا » المنهج الواقعي كاملا ، ولم يقفوا عند حدود صفاته الشكلية : فاصوا في قلب انسانهم وعقله ووجدانه ومجتمعه ، ولم يكتفوا بوصف ذلك كله من الخارج مثلما تنص شروط « المذهب » الواقعي في كتب المدرسين البوردوازيين .

لقد عرف كتابنا الروائيون والواقعيون — او حينما كانوا واقعيين حقا ، مثل نجيب محفوظ قبل ١٩٦١ — عرفوا انه لا يحق للكتاب الروائي الواقعي ان يقول : انني اتخذ من الواقع موقفا فوتوغرافيا او تقريرا او غير عاطفي لكي اصبح واقعا . وعرفوا انه لا يكفي له ان يقول : انني اقدم مشاهد البيئة المحلية ، واشير الى الاحداث والمعدات المعاصرة لعملي الادبي وادق وصفيا للاماكن والاشخاص الذين يمر بهم العمل ، وادق عناصر الحوار والوقائع بصراحة ودقة وتلقائيا ، واستفيد من الكلمات والاصطلاحات المستخدمة في الحياة اليومية وفي العمل العادي وفي العلوم التطبيقية : عرفوا ان كل هذه الشروط التقليدية المدرسية للنزعة الواقعية — التي عرفوها ايضا وطبقوها بدرجات متفاوتة من الاجادة والتفنن — لا تؤدي الى اكثر من خلق « شكل » يوحي بموقف واقعي .

لم يكن توافر هذه الشروط في اعمال نجيب محفوظ الواقعية الاولى عن « القاهرة الجديدة » حتى « السكينة » باستثناء « السراب » او في روايتي سهيل اديس « الهي اللاتيني » ، « الخندق العميق » ، او في روايتي عبدالرحمن الشراوي « الارض » ، « الشوارع الخلفية » او في رواية يوسف اديس « قصة حب » ، اقول ان توافر تلك الشروط الشكلية لم يكن هو — اساسا — ما جعل من تلك الاعمال الروائية اعمالا واقعية تشارك في صنع ثقافتنا القومية من ناحية ، وتشارك في تحويل تلك الثقافة الى ثقافة قومية ثورية من ناحية اخرى . كان ثمة عامل آخر هو الذي عا تلك الاعمال بطاقتها الثقافية : طاقة استحضار جوهر الانسان والواقع واكتشاف ابعاده الكلية والجزئية ، وبصمات التاريخ عليه في حاضره القاتم ، وائر العلاقات بين الطبقات والناس (مفردات الواقع) ونوعيات بواعث القلق والحركة والطموح داخل الناس انفسهم . من ناحية ، وطاقة اكتشاف احتمالات اخضاع ذلك الواقع لارادة الانسان المتجدد والساعي الى التخلص من عوامل قهره من ناحية اخرى .

والحق ان تلك الشروط قد انتقدتها حتى الكتاب البوردوازيون منذ القرن الماضي — قرن ازدهار المفهوم الشكلي للواقعية وتحويلها الى مجرد « مواصفات » خارجية للعمل الادبي او للموقف الفلسفي . يتحدث سيفنسون عن النزعة « اللاواقعية الحقيقية للروايات الواقعية » . كلاهما حقيقي وكلاهما لا يمكن تصديقه ، لانه لا يوجد انسان يعيش في الحقيقة الخارجية بين الاملاح والاحماص ، وانما يعيش الانسان داخل حجرة دماغه الدافئة المليئة بالذكريات والاهوام ، جنباً الى جنب النوافذ المصبوغة بالطلاء والجدران المزخمة بالرفوف المثقلة بالاشياء (١) . وهو يكتب ايضا في مقاله « ملاحظات حول الواقعية » في المجلد نفسه قائلاً ان تساؤلات الواقعية « لا تهتم الى ادنى درجة بالحقيقة الجوهرية للاشياء ، ولا تهتم بسوى الاسلوب التكنيكي للعمل الادبي » . وليس من قبيل الصدفة ان يكتب سيفنسون هذا الهجوم على الواقعية الشكلية (بعد ان قيدها فهم لها بصورتها الشكلية والخارجية) بعد عام واحد من صدور رواية « اشجار الفار

بلا جذور » لادوارد دجوردان التي بدأت اتجاه الرواية الأوروبية الى عالم اللاوعي والاحلام لتسجل بداية ياس تلك الرواية — وبداية ياس الحضارة التي اثمرتها — من عملية نقد الواقع الخارجي لحياة الناس وعن الامل في تغييره او اخضاعه لارادة الانسان المتجدد .

لقد عرف الروائيون الواقعيون العظام فضلا ان الانسان لا يعيش في الحقيقة الخارجية بين الاحلام والاحماص ، ولكنهم لم يوافقوا ستيفنسون على ان الانسان لا يعيش الا في « حجرة دماغه الدافئة المليئة بالذكريات والاهوام » : عرفوا ان الانسان يعيش في العالمين ، وانه وان مزقه هذا الانقسام الا ان عظمتهم وماساته تبعان من الانتصار على تمزقه او من هزيمته امامه .

وقد يضيف الواقعي الاشتراكي الى تلك الشروط الشكلية ان يهتم العمل الادبي برصد تأثير حركة الطبقات الاجتماعية وتناقضاتها على المرحلة الزمنية وكل البيئة وعلى شخصيات العمل . ولكن هذا الشرط الجديد لن يؤدي في الحقيقة الا الى اضافة عنصر شكلي آخر ، له اهميته دون شك في استيعاب حركة بعض العناصر الخارجية التي تشارك في تكوين العمل الادبي ، ولكن لن يدفعنا نحو « الحقيقة الكلية » التي تطالب بها الواقعية الاشتراكية نفسها اكثر من خطوة واحدة . لم يكن توافر هذا الشرط هو الذي جعل لينين يقول عن روايات بلزاك قولته الشهيرة : كان هناك عنصر مختلف : عنصر جعل « فرنسا » تتبدى في اعمال الكاتب الفرنسي الكبير ، وهو العنصر الذي جعل روسيا او انجلترا تتبدى في اعمال دوستوفسكي او تولستوي او باسترنالك وشولوخوف او ديكنز او ايريس ميردوخ بالقدر نفسه الذي تبنت به امريكا في اعمال هنري جيمس او فوكنر او شتاينبيك او نورمان ميلر؟ وهو العنصر الذي جعل اليهودي التشيكي البوردوازي الصغير يتبدى في اعمال كافكا ، وجعل ايرلندا تتبدى في اعمال جويس وجعل اليونان تتبدى في اعمال كازانتزاكي ، وجعل فرنسا النصف الثاني من القرن العشرين تتبدى في اعمال سارتر او كامو او ناثالي ساروت : كان ثمة تصور حضاري واجتماعي وتاريخي ونفسي عن « الوطن » بصورته المعاصرة ، كظاهرة كلية او كطبقات او افراد : كان المكان حاضرا ومتجسدا في تلك الاعمال ؟ وكان تصور قومي وفلسفي للتاريخ او لتأثير تاريخ الوطن : كان الزمان حاضرا وكان تصور العصر الواقعي للوطن هو مصدر الرؤية الفكرية او الفلسفية في اعمال اولئك الكتاب . ولذلك فانهم واقعيون . ولذلك فان لاعمالهم قيمة ثقافية قومية وثورية في وقت واحد : اعمالهم تتحول الى مساهمات حقيقية في بناء الثقافات القومية لشعوبهم من ناحية ، والى مساهمات في وعي الانسانية بجوانب مختلفة من واقعها الكلي ، ومن ثمة في قدرتها على تجاوز ذلك الواقع من ناحية اخرى .

ان المجتمع والانسان هما مصدر التجربة الروائية الواقعية الوحيد. ولا يمكن للعمل الروائي ان يكون واقعا الا اذا قام على اساس من تصور حضاري واجتماعي وتاريخي ونفسي موضوعي للمجتمع وللناس الذين يستمد منهم الكاتب الروائي تجربته الادبية ، والا اذا ارتبط هذا التصور بتصور آخر عن الزمن الذي عاشه هذا المجتمع وهؤلاء الناس وعن الآثار التي تركها هذا الزمن على تكوينهم النفسي والثقافي والاخلاقي والروحي ، وعن اثر اللحظة المعاصرة للتجربة الروائية على ذلك الزمن ونوعية تفاعلها مع آثار اللحظات الماضية . لقد اصبح الكتاب الروائيون الواقعيون « واقعيين » فعلا ، واصبحت لاعمالهم قيمة ثقافية هائلة في تراث شعوبهم الثقافي الروحي لانهم كانوا يفكرون في الواقع الذي عاشوه وكانوا يستحضرونه الى اعمالهم ، لم يستوحوا تصور الواقع لم يعرفوه ، ولم ينسبوا الى الواقع الذي عاشوه رؤى فكرية لم يعرفها : كانت رواياتهم اكتشافا لواقعهم من ابعاده المتعددة ، ولذلك أصبحت هذه الروايات مصدرا لمعرفة واقعهم من ناحية ، ووسيلة تصلح للتعامل مع هذا الواقع من ناحية اخرى .

ان الرواية بوجه خاص — بين كل الانواع الادبية الاخرى — اذ

(١) The Santern Bearecs - 1888 - in «Random Memories»

له ان يتحول الى زاد لثقافتنا القومية ومصدرا لوعينا الثوري بالمواقع الذي نعيشه وبالتاريخ والعصر الذي عشناه في الماضي ونعيشه الان !

● الواقعية والتعليق على الواقع

يقول الناقد الفرنسي ومؤرخ الادب المعاصر جايتمان بيكون : « نريد القصة المعاصرة ان تكون شهادة على الانسان ، شهادة تقوص حتى واقعه الاعمق والاعم . انها قصة الوضع البشري التي تمت بصلصة الى باسكال اكثر منها الى سان سيمون ولا بزوير » . (٤)

هكذا يضرب الناقد الفرنسي البورجوازي ثلاثة عصافير بحجر واحد ، فاذا اضفنا تصديق نقادنا واغلب روائيينا الكبار لمثل فكره ، لاكتشفنا انه اصاب اربعة عصافير . ففي جملة الفخمة تلك ذات المظهر البريء ، عم الناقد البورجوازي تصوره عن القصة الفرنسية الحديثة ليطلقه حكما على القصة الحديثة عموما ، وعم تصوره عن الانسان الفرنسي فجعله هو الانسان على وجه الاطلاق ، ونزع الرواية الحديثة من اصولها الحقيقية : ادباء تهرء الضمير البورجوازي الانسان والثوري على الاوضاع التي فرضتها طبقتهم نفسها على الانسان وراح يرجع اصولها الى طوباوي فاشل ، والى رسام للصور الشخصية الادبية لارستقراطي القرن السابع عشر قبل الثورة البورجوازية الكبرى بقرن كامل ، ثم نسب القصة الحديثة كلها الى باسكال فيلسوف الرعب من صمت الابدية !

اما نحن فنقد تصورنا ان هذه الصورة المزيفة من الرواية الحديثة (او الصورة الجزئية في افضل الاحوال) هي صورة الرواية الحديثة كلها ، مثلما تصورنا ان مارسيل ميرسو ، غريب البير كامو هو نموذج عصرنا نحن ، الى جانب استحواده على بطولة عصر انهيار الحضارة التي ينتهي اليها .

ان الرواية الغربية حين تكف عن « سرد حكاية وخلق اشخاص ووصف اخلاق واوساط اجتماعية » بالتعبير الساخر للناقد نفسه ، فانما تعكس بهذا وضعا اجتماعيا وانسانيا سبق للفلسفة الغربية ان عكسته في تجريد اشمل وتعميم اكثر عمقا . انه الوضع الاجتماعي الذي يحكم على « تفرء الانسان البورجوازي بالزوال ، وعلى تميز حياة كل فرد بالامحاء تحت وطأة عوامل التنميط وتوحيد القوالب والاذواق والافكار والميول بل ومسارات الحياة : وهي العملية التي تشمل كل افراد المجتمع البورجوازي الحديث لكي يتلائموا مع متطلبات سوق رأسمالي استهلاكي واسع يجب على الناس ان يستهلكوا فيه كل ما تنتجه لهم مصانع الانتاج الكبير من سلع مادية ومعنوية .

يقول بيكون ايضا في تحليله لرواية « الفتيان » لسارتر : « نحن نريد ان تكون حياتنا شبيهة بشيء ضروري وان يكون لها ثبات شكل اثر في ، كثبات شكل تمشال رخامي مثلا ، ونريد ايضا ان نشعر بالعالم الذي يحيط بنا شعورنا بكون مؤسس على العقل لا يمكن الا يكون ، ولا يمكن ان يكون غير ما هو » . (٥) ان هذه الرغبة في تمجيد « حياتهم » لانعكس الا فزعا من انهيار تلك الحياة . اما نحن فاننا لانفزع الا من احتمال ان تبقى حياتنا على ماهي عليه ، رغم اننا نطالب بكون قائم على العقل ايضا . ولذلك فلا بد لروايتنا التي تعبر عن « رغباتنا » حقا ان تعكس رؤية مختلفة الى الحياة .

وحينما يقرر بيكون عن كتاب رواية الانهيار الواقعية الفرنسية : انهم يكتبون قصصهم في الوقت الذي يتصورونها فيه . لذلك نرى كتابه « الوجود والعدم » يرافق « دروب الحرية » بيروس وسينياس « يرافق « الدعوة » ، « اسطورة سيزيف » يرافق « الغريب » ، « الانسان المتهم » يرافق « الطاعون » ، حينما يقرر الناقد البورجوازي ذلك فاننا نتساءل : هل كان سارتر وسيمون دي بوفوار وكامو « يتصورون » قصصهم في تلك الكتب الفلسفية التي رافقت رواياتهم ، ام كانوا

(٤) الادب الفرنسي الجديد - جايتمان بيكون - ص ١٠٤ - منشورات عويدات - بيروت .
(٥) نفس المصدر ص ١١٠ .

هلت لدى الشعوب الحديثة محل الملحمة القديمة او السير الشعبية ، ووقفت موقفا وسطا بينها وبين التاريخ التسجيلي لاحداث المجتمع وحركته ، فانها تقدم وسيلة ابداعية فذة لاستحضار جماع الثقافة الروحية لشعب معين وتقدها بكل ماتحملة تلك الثقافة من مؤثرات التاريخ والعوامل المادية التي انتجت في خلاله . والثقافة ظاهرة تاريخية من انتاج المجتمع كله ، أي انها ظاهرة قومية قبل ان تكتسب منهاها الطبقي او مضمونها الفلسفي ، والثقافة الثورية لا بد وان تتمثل كل المنجزات التقدمية التي حققتها الثقافة في الماضي (١) لكي تضمن استمرار التقدم الثقافي . ان الثقافة الثورية بهذا المعنى ، رغم اطارها الطبقي والفلسفي العلمي ، لاتنفصل عن جذورها القومية : لكي تكون الثقافة ثورية ، لا بد ان تكون قومية ايضا (٢) . من هنا يمكننا ان نتيين مقدار خطورة الدور الثقافي الذي يمكن ان تلعبه الرواية الواقعية : انها تحل محل الانتاج الثقافي التلقائي الذي انتجه الشعب في الماضي ليسجل فيه فضائله وبطولاته وقيمه ، وتقدم بديلا عاطفيا وحيا للتسجيل الاخباري لاحداث المجتمع والتاريخ ، ونستقطب جوهر ثقافة شعبها الروحية بميزاتها البنائية والاسلوبية الفنية ، وتساهم في عملية تمثل التصورات الثقافية المعاصرة والثورية لمنجزات ثقافة العصور الماضية ، وبذلك تكتمل الدولة ، وتصبح الرواية الواقعية نفسها جزءا من الثقافة الروحية المتجددة للشعب الذي كتبت له وبلغته .

وبذلك فان مايمكن ان يكون تصورا واقعا للرواية الفرنسية او الامريكية المعاصرة لا يمكن ان يكون في الوقت نفسه تصورا واقعا للرواية العربية المعاصرة . ليست « التجارب » النفسية وحدها هي التي تتمتع بالانتماء القومي وبالحق في التعبير عن حضارة بعينها في عصر بعينه ، وانما للتجارب الفكرية ايضا (وللمواقف الفكرية) نفس الحقوق (٣) .

ولذلك فنقد يكون من حق سارتر او كامو او نورمان ميللر ان يلجأوا الى تلخيص سمات الواقع والى تجريد ملامح الشخصيات والى القفز فوق الصراعات الاجتماعية الواقعية وفوق الصراعات النفسية الواقعية ايضا ، قد يكون ذلك كله من حقهم مثلما ان من حقهم ان يعتقدوا ان الانسان الغريب ، اللامنتهي ، العبيث ، الباحث بلا جدوى عن معنى للوجود ، المصاب بالفتيان او فاقد القدرة على اليقين رغم قدرته على الفعل ، او القادر على الفعل رغم افتقاده للمبرر او للدافع ، هو نموذج عصرهم . ولكن ليس من حقنا ان نعتبر مثل هذا الرجل هو نموذج عصرنا نحن ، مثلما انه ليس من حقنا ان نظن ان عملا روائيا بهجر الواقع الذي نعيشه ، ويلخص قسماته فيطمس معالم كل صراع فيه لحساب « رؤيا » يظنها شاملة ونافذة ، ويجرد ملامح شخصياتنا فيمنحها قسمات مارسيل ميرسو او انطوان روكانتان او ماتيو ديلا روا رغم انها تحمل اسماء كاسماتنا : يجردها من تاريخنا ومن بصمات هذا التاريخ على ارواحها ، ويعبئها برؤى تمثل تاريخ شعوب اخرى وعصر بلدان غير بلدنا ، ويجرد واقعنا الاجتماعي والنفسى من صراعاتهما الحقيقية لكي يملأها بصراعات وهمية ليست سوى افراعات معلومات عجزت عن ان تكون زادا لثقافة قومية فعجزت بالتالي عن ان تكون مصدرا لاي موقف ثوري واقعي : ليس من حقنا ان نظن ان عملا روائيا من هذا النوع هو عمل روائي واقعي ذو قيمة ثقافية او فنية تتيح

(١) A Dictionary of Philosophy - Moscow - 1967 .

ظاهرة تاريخية ومن صنع المجتمع كله ، فانها دأبت على تجاهل الطابع ظاهرة تاريخية ومن صنع المجتمع كله ، فانها دأبت على تجاهل الطابع القومي للثقافة ، وعلى الاكتفاء بتأكيد الطابع الطبقي لها . ولكن الثقافة الاشتراكية ، لاتستطيع ان تكون ثورية حقا الا اذا تمثلت المنجزات التقدمية لثقافة الشعب الذي يبني الاشتراكية في الماضي : أي ان الثقافة الاشتراكية لاتستطيع ان تكون ثورية الا اذا كانت قومية ايضا بقدر طبيعتها .

(٣) نعتقد ان للاساليب ايضا وللأشكال والقوالب الفنية نفس الحقوق ، ولكن نؤجل هذا الجانب الان .

« يتصورون » الواقع - واقعه الانساني والاجتماعي والفكري - وبفسوفونه في نفس الوقت الذي كانوا يكتبون عنه فصصهم ؟ وبصرف النظر عن صواب فلسفتهم او واقعيتها ، وبصرف النظر عن علاقتهم برواياتهم بتلك الفلسفة ، فاننا نسأل : الا يتجاوز تصورهم القصصي للواقع بصده الفني وصدقه الواقعي وصدق تعبيره عن ازمت الفكر والضمير والاغتراب التي تجتاح انسان عصرهم ، الا يتجاوز هذا التصور القصصي كل ما يتصور فلسفاتهم من قصور ذاتي وجذب مثالي عقيم ؟ . الم يكن هذا الصدق القصصي - الفني والواقعي - هو مصدر القيمة الثقافية الباقية لتلك الروايات ، رغم ان الكتب الفلسفية التي رافقتها قد تحولت الى مجرد علامات تاريخية على طريق انهيار فرع من الفلسفة المثالية وبوارها ؟ .

ولاننا لا نطلب من كتابنا الروائيين - الذين كفوا عن ان يكونوا واقعيين - ان يكتبوا كتباً في الفلسفة . قبل او في اثناء كتابة رواياتهم فاننا نكتفي بالتساؤل : ما الذي يحدث لرواياتهم اذا استمدت تصوراتها الفنية من روايات تعبر بصدق عن واقع مختلف واستمدت تصوراتها الفلسفية من كتب في الفلسفة لم تستطع - حتى في يوم تأليفها - ان تفلسف الواقع الذي افرضها بصدق وموضوعية ؟ . ما الذي يحدث لرواية « اللص والكلاب » مثلاً اذا كان نجيب محفوظ قد هجر محاولة تتبع خيوط « الثورة » ضد القهر - الثورة الحقيقية والقهر الحقيقي في الواقع الذي ظن المؤلف انه يكتب عنه وللناس الذين يعيشونه - واذا كان قد هجر محاولة اكتشاف حقيقة التمرد بين الاجتماعيين الحقيقيين ، والرافضين الحقيقيين للقهر في نفس ذلك الواقع وراح يحول خارجاً على القانون الى نموذج للتمرد الاجتماعي ، وراح يكشف من خلال فشل هذا التمرد الفردي حتمية الفشل لكل متمرد اي راح يجرد القهر الواقعي والتمرد الواقعي جيماً ، يسلخهما عن صورتهم الحقيقية في محاولة وهمية لتقديمها دون اعتبار لحقيقة من يمارسون القهر ومن يقومون بالتمرد ، المصدر الحقيقي للقهر والالهام الحقيقي للتمرد ، عقلية القاهريين وانتماءاتهم الاجتماعية ومثلهم الاخلاقية ومصادر بصورتهم الروحية والفكرية وما يقابلها عند المتمردين : اي اضافة ثقافية ثورية اضافها الكاتب الكبير حينما حول الثوري الى خائن وحول الخارج على القانون الى متمرّد فردي وحول الخائن والخيانة الى صورة فردية ومجردة ولا مبرر اجتماعي لها ولا جذور فكرية او اخلاقية او روحية ، بمثل ما حول المتمرّد الى هيكل فردي محروم من كل صلة بحركة الواقع الحقيقية وبآثار تاريخ هذه الحركة عليها في اللحظة الروائية المعاصرة ؟ اي تصور عن الواقع واي احساس حضاري او اي موقف فكري ولو عند نجيب محفوظ الرغبة في البحث عن حقيقة مطلقة وانتماء مطلق ويقين مطلق في الطريق ؟ ثم في « الشجاذ » ؟ واي اضافة ثقافية ثورية اضافها الكاتب الكبير الى وعينا بحياتنا حينما وضع معادلاته البشريتين المجردتين في « ثرثرة فوق النيل » وفي « ميرامار » لكي يخرج في الاول بحكمة عن مفامرة تحمل المسؤولية بالتحرك في الحياة وعن اثر هذه المفامرة في تحول القرد والمسايطيل الى آدميين ومتنبهين ، ولكي يخرج في الثانية بحكمة اخرى عن عدم صلاحية من عاشوا في أحسد البنسيونات : سياسيين ومغامرين ولصوص واثرياء ، وعن الفائدة التي تعود على الخادمة التي ربما ظن انه يرمز بها الى مصر من معرفتها من يصلحون لها ممن لا يصلحون .. « فان من يعرف من لا يصلحون له فقد عرف بطريقة سحرية الصالح المنشود » ، واية اضافة اضافها في « السمان والخريف » اكثر من تلك الدراسة الموضوعية المجردة لشخصية سياسي خائب في الماضي يحلم بمشاركة مستحيلة في مستقبل غامض ؟

لا يسعنا ان ننكر ان مثل هذه الاعمال قد تكون نوعان من التعليق الواعي على الجانب السطحي والمؤقت من واقع جزئي : انها في الغالب تعليق مبني على وجهة نظر سياسية او فلسفية اعجز من ان تسفر عن نفسها من خلال محاولة « فلسفة » الواقع نفسه واعادة اكتشافه من كل

جوانبه الزمانية والمكانية اعتماداً على مقاييسها الخاصة . بل ان هذا التعليق قد يتم عن وجهة نظر نقدية الى الواقع . ولكنها بحكم احتباسها في اطار سطح الواقع الخارجي ، المؤقت الجزئي ، ولمجزها عن الاحاطة بالحقيقة الكلية لهذا الواقع المتمثلة في ارتباط السطح الخارجي باعمق الحركة الاجتماعية ككل ، وفي ارتباط حالتها المؤقتة بامتداد التاريخ من ورائها ومن امامها بغير حدود ، وفي ارتباط كيانها الجزئي بكيان مادي وروحي متكامل هو المجتمع كظاهرة متماسكة ومجموعة من الظواهر الجماعية والفردية تربطها علاقات وحدتها وصراعها برباط ابدى لا تنقسم غراه : انها وجهة نظر بحكم ذلك الاحتباس وذلك المعجز لا تستطيع ان تشر عملاً يتحول الى جزء من الثقافة الروحية الثورية للشعب (رغم انها قد تلعب دوراً مؤقتاً في تكوين وعي قطاعات معينة من المثقفين القادرين على فك الرموز واقامة علاقات تعتمد على معلوماتهم الخاصة بين مجردات العمل وبين جسد الواقع الحي) طالما لم تستطع ان تستحضر الواقع بابعاده المكانية والزمانية : بمفرده وآثار تاريخه ، ولا ان تجعل من تلك الابعاد بطافة ثقافية وفنية يستند اليها العمل او يوظفها في اذهاننا كلما قرأناه ، مهما بمدت تلك اللحظة التي كتب العمل بهدف التعليق عليها .

لا يمكن للرواية الواقعية ، الرواية التي تتحول الى مساهمة في بناء ثقافة الشعب الروحية الثورية ، لا يمكن لها ان نكتفي بالتعليق على لحظة جزئية ومؤقتة وسطحية من حياة هذا الشعب ، وانما لا بد لها من علاقة كلية بتلك الحياة تستحضرها وتوظفها وتضيف اليها ، وهي لا تستطيع ان تضيف الى تلك الحياة استناداً الى مجرد « وجهة نظر » في مثل تلك اللحظة العابرة ، وانما لا بد لها ان تستند الى موقف حضاري كامل . . سواء كتب المؤلف كتاباً في الفلسفة قبل او في اثناء كتابة الرواية ، او لم يكتب مثلاً ذلك الكتاب .

● الواقعية وتلخيص الواقع

ولكن اذا كان لنجيب محفوظ فضل ، فضل التمسك بالحرص على التعليق على الواقع استناداً الى وجهة نظر ترفض صور القهر الاجتماعي والكوني وتتشوف الى خلاص روحي لنفسه ولا يظاله (رغم تجريد وجزئية الواقع وتسطيح معنى القهر والخلاص نتيجة التجريد والجزئية) ، واستناداً الى نوع من الوعي الطبقي للفن يتمثل في حرصه على ان يظل ابطاله بدرجة او باخرى صوراً من البورجوازيين الصغار الذين يقلقهم ما يتهدد عالمهم المادي والروحي من دمار : اذا كان لنجيب محفوظ هذا الفضل فان اهمالاً روائية اخرى يحرمها الانتفاع الكامل عن الواقع مع الرغبة في فرض تصورات اصحابها الذاتية المسبقة على ذلك الواقع - يحرمها هذا الانتفاع حتى من قيمة التعليق ، وان لم يحرمها من قيمة التدليل على الحالة الذهنية التي يلفها الكاتب الروائي حينما يقيم مواقفه ويستمد عناصر خلقه الفني من احساسه الذاتية وحدها ، او من معلوماته الثقافية التي لا صلة تربطها بالواقع الذي يظن انه يكتب عنه .

لقد كتب حليم يركات روايتين « ستة ايام » ثم « عودة الطائر الى البحر » معبراً عن موقف واحد : رفض مطلق للواقع العربي وادانة لكل شيء فيه ، وتطلع ملهوف الى واقع اكثر انسانية وتحرراً . حكم مطلق على واقعنا بالتخلف الحضاري ، وحكم مطلق باستحالة انتصارنا قبل ان نتخلص من اخلاقنا المتزمتة ، وتعصنا الديني ، وغوغائية جهوعنا العاطفية ، دون ان يقول هذا الديان المتعسف : من اين سيخرج التقدم الحضاري اذن ؟ من بين قوى الواقع المتصارعة ام من معلومات ابطاله عن الموسيقى الكلاسيكية والفلسفات الغربية المثالية واشعار شعراء السكون الاعظم والردة الى البراءة وخوف

هؤلاء الأبطال في نفس الوقت من الجماهير واحتياجهم الى الضجر ؟ .
ورغم ان عقدا كاملا من السنين يفصل بين الروايتين الا اننا نرى
في « رمزي صفدي » بطل الرواية الثانية ، امتدادا حقيقيا للفتى
« سهيل » بطل الرواية الاولى . انه نفس المتمرد ضد قيم مجتمعه
الاخلاقية ، العاجز في نفس الوقت عن الانتماء الى اي من اقطاب الصراع
الاجتماعي « المظوموس » بمهارة في الروايتين . ولا يعني هذا ان «سهيل
- رمزي » بطل فردي ، للفردية دلالتها الفلسفية بقدر ما لها من
اصول اجتماعية ، وانما معناه ان بطل حليم بركات يكاد يكون
رمزا ذهنيًا يشحنه الكاتب بوجهة نظره هو الفكرية والسياسية
والاجتماعية .

واذا كان سهيل قد بدا في اول الامر متمزجا بجماعته التي يهددها
الانذار الصهيوني بالفناء ، واذا كان لامتزاجه طابع انفعالي تلميحه
للحظة التوترة ومنبر الخطيب الذي اعتلاه ، فانه يعود الى وعيه
وبمارس حياته العادية ، ابنا وعشيقا وحبيبا وصديقا ، تتكشف اول
ملامح انفصاله الكامل عن الواقع الذي كان يخطب عنه منذ قليل ،
واول ملامح استعلائه المنذر بالخطر على الناس الذين كان يخطب فيهم .
انه يخاف من هؤلاء الناس ويكره ان « يصنع في المجموع » (١) ، او لقد
بدا يحس بالخوف . الجماهير تزحف في الشوارع ... يشعر معهم
ولكنه يخاف منهم ويرغب ان ينفصل « (ص ١٣١) . ولكنه لا يخافهم
فقط، ولا يرغب في الانفصال عنهم فحسب ، انه لا يكره مجرد غوغائيتهم
وانفعالياتهم وهو سهم المكبوت الذي يبحث عن اي فرصة للانفجار
- بدافع الجنس كما بدافع الوطنية « (ص ١٣٢) وبدافع المعجز عن

فعل اي شيء او البحث عن مشجب يعلقون عليه اخطارهم (حتى لو
كان « المشجب » هو السفارة الاميركية (ص ٥٠) وانما هو ايضا يمتلك
موقفا طبقيًا واعيا منهم : « وينظر الى جمهرة تشير اليه ان يقف .
الخوف يجتاحه . يبدو له انهم من الفئات المحرومة التي جاءت تتظاهر
لعبد الناصر انما بدافع الانتقام من ابناء الطبقة المتوسطة من امثاله
والطبقات البورجوازية الكبرى » (ص ١٣١) وهو لا يطمئن الا عندما
يرى دبابات الجيش (كبورجوازي اوروبي عريق) (ص ١٣٤) وحينما
تنفجر المجموع في عمل « سياسي » يعبر عن احساسها المشترك بالازمة
فانك ستجد « سهيل - رمزي » غالبا في حجرته ، او في شقته بعد
ان اصبح استاذًا جامعيًا في الرواية الثانية ، ستجده راقدًا فوق
او تحت امرأة ما ، يعاتب نفسه على انه « يفاضل حبيبته » او « يستمتع
بجسده » او « يفاضل امرأة متزوجة » بينما زملاؤه يموتون او بينما
القدس تقايل بالاسلح الابيض او مخيمات اللاجئين تضرب بالنابالم . .
وعذره الدائم - الذي يوافقه عليه غالبي شركي ويكتفي بتبريره شأن
النقاد التفسيريين المحايدين (٢) . هو اننا متخلفون حضاريا ، اخلاقنا متزمنة
وعصبيون وغير واعين وتصرفاتنا غير لائقة : فكيف بالله يشعر مثقف
رفيع مثله بالانتماء الى هؤلاء الهمج رغم انه سيتفضل فلا يعترف برفاقه
المناضلين في الرواية الاولى ، وسيتفضل بجمع تبرعات الادوية او
دراسة اسباب هجرة اللاجئين في الرواية الثانية ، ومرة ثانية
لا نعرف من اين سيخرج « التقدم الحضاري » الذي يعيد الى هذا
اللامنتهي الزعوم انتماؤه المفقود والذي بضربة حظ عبقريّة سيجعلنا
متقدمين وننتصر على اعدائنا ؟ اغلب الظن ان حكاية اللانتماء هذه
ليست سوى مشجب يعلق عليه المثقف الزائف موقفه « (الامبالي) » بالواقع
والعاجز عن تفهم حركة الواقع الحقيقية : وربما كان من الاصلح لنقاد
الانتماء وعدمه ان يدرسوا « (الامبالاة) » في مرات قادمة ! .

اما عن « سهيل - رمزي » فنعتقد ان من حقه ان يعرف عن باخ
وفاجنر والبيوت ودبلان توماس واوبرا الهولندي الطائر اكثر مما يعرف

(١) ستة ايام - ص ١١٦ -

(٢) ادب المقاومة - غالبي شركي - دار المعارف - القاهرة - انظر
فصل « بطل المقاومة في الرواية الفلسطينية » .

عن تاريخ بغداد ، وان يخاطب حبيبته في لحظة الشبق بالانجليزية (كما
لو كانت هذه هي لفته التلقائية) ويحلم بالسيمفونية التاسعة ويناقش
التوراة ويستمد رموزه الشخصية من سفر التكوين او من اسطورة
ادونيس : من حق هذا الشخص المشحون بالمعلومات التي يجزها
ويعبر بها عن نفسه في لحظات الخوف والقهر والشبق والهيام ، من
حقه ان يرفد مع المرأة التي يشاء ، ومن حقه ان يخشى الجموع كما
يريد : ولكنه لا يملك القدرة على ان يكون « نموذجيا » واقعيًا يعبر
عن واقع حقيقي ، ولا يملك القدرة على التعبير عن موقف ثوري ، رغم
رفضه للواقع لان تضاريس الواقع الحقيقية قد الغيت ، وحلت محلها
صورة ذات لون واحد في درجة واحدة تقول : هذا واقع متخلف
حضاريا ثم تدينه وتحل محله مرة اخرى صورة ذاتية لتعلم يجزر
رغبته ومعلوماته ويريد ان . يفرضها على واقع اسم يفكر في ان
يعرفه ولا ان يكتشف داخله القوى القادرة على ان تفرض تقدمه من خلاله .
ولا تملك مثل هذه الرواية ان تكون ذات قيمة ثقافية حقيقية لانها
لا تدرس واقعا ولا ان تفلسف حقيقته انطلاقا من التسليم بوجوده
ووصولا الى محاولة اكتشاف حقيقة هذا الوجود الواقعية .

● رنين الماضي ، والخرافة

يتفق تيسير سبول مع حليم بركات في ظنهما المشترك : انهما
يكتبان فعلا عن الواقع ، ويتفقان في تجاهلها - في نفس الوقت
- لحقيقة الواقع الذي يظنان انهما يكتبان عنه ، هذا التجاهل الذي
يتمثل في محاولة تلخيص معالم ذلك الواقع وتجربتها واحالتها الى
تصور ذهني لا علاقة له بتضاريس الواقع الحقيقية او صراعاته . ولكن
بينما ينتكر حليم بركات لكل تراث ذلك الواقع ويرفض تاريخه جملة
دون تفصيل ويرفض كل معناه وآثاره ويقدم بدلا له ما يملأ به ذاته
من معلومات مقطوعة الجذور باصولها وعاجزة عن اكتساب جذور
جديدة في تربة غريبة عنها ، فان تيسير سبول يحلم بذلك الماضي
ذاته ، باسترجاع حضوره ، واستعادة « الرنين الغريب » لجملة تتحدث
عن مآثر ذلك الماضي على استحياء في رواية « أنت منذ اليوم » .

« عربي » طالب جامعي في بلد عربي ما ، انتمى الى حزب مسا
يتحدث كثيرا عن الوحدة الصحيحة ، ولكن اطراف هذا الحزب لا تفتا
تتطاحن على السلطة بالانقلابات ، والبلد لا يكاد يفوق من انقلاب
حتى يداهم المذيعون باخبار انقلاب جديد : المخلوعون يتحولون من
وطنيين وحدويين الى انتهازيين ورجعيين وعملاء استعمار . واصحاب
الانقلاب الجديد سيتحولون في الاذاعة الى ابطال الوحدة السائرين في
طريق النضال . اما « عربي » فيكتشف ان كل شيء زائف ، يكتشف
وهو يجرع العرق ويبحث في طبق المازة عن فستقة صالحة ان كل

ديوان علقمة الفحل

شرح الاعلام الشنتمري

تحقيق الاستاذين

درية الخطيب - لطفي الصقال

نشر دار الكتاب العربي بحلب

ويليه جملة مما لم يذكر من شعره

واقعا العربي منذ دخول الاوروبيين الاستعماريين او الصهاينة الى بلادنا حتى نكسة ١٩٦٧ . واذا حاول ان يفسر الواقع بخلق «خرافة» موازية له فان لم يكن يستطيع ان يصل الا الى الخرافة ايضا طريقا لتصبح واقعه الخرافي . قديما قال اجدادنا : لا يثبت الخطي الا وشيجه ، والخرافة هي ثمرة الفكر الخرافي ، والغيب الجهول هو ثمن اللجوء الى الغيب المتعالم !

وهكذا يمكن ان يؤدي طريق تلخيص الواقع وتجاهل كل قسماته وتضاريسه وانقساماته وصراعاته والتسوية بين كل منها والوقوف من الجميع موقف الرفض دون تحديد الى نفس النهاية التي يؤدي اليها طريق تجاهل الواقع برمته وخلق تصور خرافي يتوهم صاحبه انه يمكن ان يقوم بديلا للواقع «يسهل» مهمة تفهم ذلك الواقع خلال الاصل كلاهها سيؤدي الى طريق البحث عن مبرر لكل شيء في مكان ما خارج الواقع ذاته ، وفي زمن آخر غير تاريخه الحقيقي وخسارج احتمالات مفرداته الحقيقية . كان هذا المبرر عند تيسير سبول هو عبثية كل صراعات الواقع وتطفل المتسائلين عن معناه على « عمق » بظله الفردي القومي ، وحكمته المدعاة . اما عند امين شنار فكان المبرر هو عدم التمسك بحكمة القدماء مع عدم الانفتاح على العالم الجياش وراء الجبل الاصم ، وكأنما حكمة القدماء قد منعت عنهم حكم التقدم ، وكأنما الجبل الاصم قدر خرافي لا بد لهدمه من معجزة او كارثة . وسيؤدي الطريقتان ايضا الى البحث عن طريق للخلاص منزل وغيبسي يأتي كافتراح باللجوء الى الجان المؤمنين بدلا من الاستناد الى الشياطين الكفرة : ولنا بعد هذا ان نتجاهل التساؤل عن قيمة كلا النوعين من مواجهة الواقع ومن نقده : قيمتهما الفكرية المباشرة ، وقيمتهم في اطار تراثنا الثقافي الروحي .

(للدراسة بقية)

سامي خشبة

القاهرة

صدر حديثا

١ - البشارة

مجموعة شعرية

للشاعر البحراني قاسم حداد

٢ - لمحات من الخليج العربي

دراسات في تاريخ الخليج وثقافته ورجاله

وفولكلوره الشعبي

تأليف محمد جابر الانصاري

٣ - البحرين واهميتها بين الامارات العربية

تأليف ابراهيم عبدالكريم محمد

الدراسة الفائزة بالجائزة الاولى بمسابقة البحث

العلمي والثقافي التي نظمتها دائرة الاعلام لحكومة البحرين

توزيع : الشركة العربية للوكالات والتوزيع
البحرين

حيات الفستق عفتة : الكل ثرثارون يتحدثون باسم الوحدة والنضال وكل شيء منهم يراء الجميع لا يهمهم الا السلطة ، الآباء قساة اغبياء ، والابناء شرهون متوحشون والساسة أفاكون لهم طبل وزمر ، والوطن في النهاية يضيع ، وعربي يقف عند حافة الجسر المهدم ، عند آخر نقطة باقية من الوطن الضائع ، يفكر في الجنرال ذي العين الواحدة ، سليل هولاء والعصور المظلمة ، ويفكر في شعبه الذي « انتدب ليحارب من اجل ان يظل الرنين القريب كلما قال معلم التاريخ للصغار : الفترة الممتدة ما بين القرنين الخامس والعاشر الميلادي هي المعروفة باسم : عصور الظلمة » .

اننا اذا سلمنا مع المؤلف جدلا بوجهة نظره في « السياسيين » فلن يسعنا ان نهمل مساوئته : وماذا عن قوى المجتمع ذاته ؟ وعربي ، الى اي من هذه القوى ينتمي ؟ كان يشعر بان كل من يساله رايه في الوطن طفيلي ثرثار ، وكان يشعر بان كل من يقول له رايه في عمله متطفل يتدخل في شؤونه الخاصة . مع من سيحارب عربي اذن ؟ ومن هم العرب الذين سيحاربون ونحت اي راية ولاي هدف ؟ المحافظة على الرنين القريب لجملة تتحدث في موارد عن امجاد عصر ما وعن انحطاط الاعداء في هذا العصر بالذات ؟ المحافظة على معنى مستمد من الماضي ، بعد ان طمس المؤلف امام عيني بظله كل ملامح الصراع الواقعي الاجتماعي والوطني ، واصبحت كل اطراف هذا الصراع متساوية في اللعب والترثة والانتهازية والغباء . ان معنى « الماضي » هو ما يهم تيسير سبول ، ولكنه معنى مبهم وغامض لا يتخلى حتى بوهج المعنى الرومانتيكي اما « الحاضر » فقد تجاهله سبول - او الفساه وطمس معاله بعد ان ظن انه يكتب عنه ، وراح يسوي كل نتوآته بوجه الارض .

والماضي ايضا هو ما يهم امين شنار ، ولكنه في روايسة الكابوس يكتسب معنى محددا : الخرافة ! . كابوس شنار يقول ان « الخواجات » تسلولوا الى قريتنا ، واستولوا على بيت شيخنا : قد يكون الشيخ هو الله او تراثنا الروحي كله ، ولكن المهم ان هذا الشيخ ما زال يحينا ، والخواجات لذلك يريدون قتله وقتلنا ولكن بعد ان يحصلوا على بركته : قتله يعني قتلنا . ولكن عميل الخواجات ، الوطني الذي تحفزه وصية جده الى اكتشاف السر ويحفزه الطموح او الخوف الى خيانة الوصية ، هذا العميل يفقد خنجره في الظلام في جسد لا يعرفه . انه جسد الشيخ نفسه : هكذا تقتل خرافتنا ومجدينا ، نتخلص من قيدين ولكننا نفع اذ نتحرر في شرك الاعداء ، انهم الجبل الذي كان يحجبنا عن العالم واضحين في العراء . تحررنا وخنقنا الهواء واعمانا الضوء في لحظة واحدة . هل قتل العميل الوطني الشيخ ام لا ؟ ربما لاحتمالين ، ولكن ولي الشيخ يرقد في الفريج . فريج لا يرقد فيه احد ، ولكن العميل الوطني ، المحرر القائل ، يؤمن بمن على اسمه سيد الفريج ، الميت المفقود يسكن في قلبه هو : الماضي الخرافة والسجن والمانم القديم نحن نعمله ونلجا اليه وننطلق منه وفي وقت واحد نحلم بان نتحرر منه وقد حررنا منه اعداؤنا بايدنا حين قتلنا الشيخ وهدموا هم الجبل !

جبل آخر يضعه امين شنار بين عيني وبين الحقيقة والواقع الحقيقي ، جبل يشيد من التصور الخرافي . ليس الطريق الى جوهر الحقيقة هو الفاهاء وخلق خرافة بدلا منها . وبصرف النظر عن كثير من التشابه بين نسيج « الكابوس » وبين نسيج « اولاد حارتنا » لنجيب محفوظ واستمارة الاول من الاخيرة غالب صورها ونسيجها ومواقفها وتصورها الصام للحدث الرئيسي (قتل عرفة للجلالوي في اولاد حارتنا وقتل فرحات للشيخ في الكابوس مع فكرة الوصية والجعد الكبير المختفي المسجون .. الخ) بصرف النظر عن كل هذا التشابه فان هدف نجيب محفوظ كان هدفا ميتافيزيقيا ، يتجاوز اي واقع محدد ويرمي الى وضع تصور كلي عن زمان غير محدود من خلال نسيج بالغ الواقعية والاصالة ، اما امين شنار فقد كان يهدف الى تفسير واقع محدد :